العقل والمعايير

العقل والمعايير
أندريه لالند
ترجمة: د.نظمي لوقا
الطبعة: ٢٠٢٣

العربية للاعلام والفنون والدراسات الانسانية والنشر

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكو ر - الهرم – الجيزة - مصر
هاتف: ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

http://www.azhabooks.com
E-mail: info@azhabooks.com

بطاقة فهرسة أثناء النشر

أندريه لالند. – ترجمة: د. نظمي لوقا – العقل والمعايير
– الجيزة – أزهى، ٢٠٢٢
٢٣٥ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولي: ٢ – ٣ – ٨٦٣٢١ – ٩٧٧ – ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع: ٢٠٥٩٣ / ٢٠٢٢

العقل والمعايير

تأليف

أندريه لالند

ترجمة

د.نظمي لوقا

"وينتج من هذا أن المنهج الصالح هو الذي يبين كيف ينبغي للفكر أن يسلك وفقًا لمعيار الفكرة الحقيقية المعطاة "

اسبينوزا

كتاب إصلاح الإدراك

الفصل السابع

الفصل الأول

حركية العقل

العقلانية، سماتها: ثنائية الإنسان، العقل المعياري، العقل مرتبطًا بالواقع، الرابطة العامة (الشركة) والقدسية، خصوم العقل، العقلانيون بلا برنامج، العقل المنشئ والعقل المنشأ، أسس الفلسفة.

١ – عندما يتحدث المرء عن العقل، في وسعه أن يفكر في وظائف عقلية مختلفة جدًا، فلنقل إذًا على الفور أن ما نحن بصدده هنا ليس ملكة الاستدلال والحساب وكفى. فهذا الاستعمال لكلمة العقل، كان سائدًا في العصر الوسيط، وقد بطل منذ أطلق موليير بيت شعره المشهور عن التفكير الذي يطرح العقل جانبًا. فالعقل الذي نعنيه هنا هو الذي يسوي ديكارت بينه وبين البداهة السديدة، إنه الذي يرمي إليه من يقول أن فلانًا على حق، حينما نقابل بين العقل (أو الرشد) والهوى (أو الغي)، أو حينما نعترف – في أسف – أن "العقل ليس هو الذي يسوس الحب".

والإيمان بالعقل، بهذا المعنى، هو الاعتراف بأن لدى كل امرئ سوي قدرة حقيقية (أو عينية) على إدراك أن قضايا معينة صائبة أو خاطئة، وتقدير فروق الاحتمالات، وتمييز الأفضل والأسوأ في مجال الفعل أو الإنتاج. ولا يتم هذا بصورة تاتريه فحسب، بضرب من الرأي الانطباعي، على نحو ما نشعر بجسمنا مستريحًا أو غير مستريح بل في صورة أفكار عامة وتوكيدات واعية، نطلقها بغير لبس، وتفرض ذاتها على الأذهان في علاقاتها العقلية ما

بقيت صادقة النية، فتضعها فوق المناقشة. وهي منطوقات غير كاملة بطبيعة الحال، شأن كل ما هو بشري، بيد أنها قابلة لهذا الضرب من الدقّة الذي نتطلبه في الصيغ القضائية الجيدة، أو في القوانين المتعلقة بالظواهر الطبيعية. والعمل بمقتضى العقل (أو العمل الرشيد) ألا يكون حافزك الأوحد للفعل اندفاعات ومشاعر، بل تكون بحيث تستطيع تفسير أفعالك لمن يقدرون على فهمها، مستعينًا بأفكار بحيث تستطيع تفسير أفعالك لمن يقدرون على فهمها، مستعينًا بأفكار وقواعد يقرّون هم أيضًا حجيتها. فالعقل إذًا عنصر جوهري من عناصر الشخصية الخلقية، من حيث هي غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية.

وهذا ما يجعله ليس موضع رضى لدى الكثيرين.

والعقلانية هي القول بوجود وقيمة العقل على هذا المعنى، وللفظ العقل معانٍ أخرى: ففي المناقشات الدينية يطلقونه على من لا يعترفون بأي صورة من صور الوحي، ولا بأي مذهب قائم على سلطة الكنيسة، ولا يقبلون أي محك للواقع اللهم إلا خبرة العقل. وهذا هو "برونتيير" يتكلم باسم الكثلكة فيقول أن "الإيمانية" و"العقلانية" زندقتان متضادتان لا يمكن منازلتهما بوسائل واحدة، وتطلق العقلانية لدى الفلاسفة على من يقولون بأن في كل ذهن نظامًا (أو نسقًا) من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسبة. وإذا أضفينا على هذا اللفظ معنى أشد من ذلك إمعانًا أطلقناه أحيانًا على المذاهب القائلة بأن كل شيء في العالم يجب أن يكون معقولًا، ويمكن إنشاؤه بصورة قبلية (أي سابقة على كل تجربة)، على يد فكر مماثل لفكرنا بيد أنه أقوى منه، بدون حاجة للرجوع إلى التجربة.

٢– فهذا الاسم يطلق إذًا، بادئ ذي بدء، على تلك الفلسفة التي تميز لدى الإنسان بين طبيعة له دنيا مشتركة لدى الحيوانات، بل جميع الكائنات الحية، وبين طبيعة له عليا خاصة به دون سواه. وترجع هذه الفكرة إلى أفلاطون، بل وإلى أبعد منه، وقد عبر عنها بأشد الصيغ جذرية من أسماه أوجست كونت المؤسس الحقيقي للمسيحية، حين قال: الروح يناضل الجسد، والجسد يناضل الروح. ولكن ينبغي ألا ننسى أن "ابكتيتوس" – من جانبه – يريد من الحكيم أن يتوجس من نفسه ويحذرها توجسه وحذره من عدو مبين. وأن الزهد يحتل في الفكر الشرقي – وفي صور متباينة ومتطرفة أحيانًا – مكانة تعلو على كل مكانة.

وإذا التزمنا بحضارتنا الغربية وجدنا التقاليد الرواقية والمسيحية مهيمنة حتى القرن الرابع عشر، حيث يخفت بريقها إلى حد كبير، ولكنها تستعيد كل قوتها على يد ديكارت والديكارتية، ولاسيما في صورة التقابل بين العقل من جهة، والحواس والانفعالات من جهة أخرى. ثم تزعزعت على عهد جان جاك روسو، بدفاعه عن الطبيعة على الخصوص. وزاد ارتجاجها على يد الرومانسية، ولقيت أخيرًا الإنكار التام القاطع من اليسار الهيجلي، ومن نظرية التطور الداروينية الاسبنسرية، أو أنزلت إلى المرتبة المقابلة للخبرة الوراثية والخبرة الفردية، الأمر الذي جردها من كل فاعلية. ولكن رد الفعل الذي يرتسم ضد هذه التجريبية الحسية – وإن لم يزل بينه وبين الفوز شوط بعيد – أضفى على نظرية "الإنسان الثنائي التركيب" حيوية جديدة.

طبيعة دنيا وطبيعة عليا، معنى هذا أن العقل – بهذا التصور – إنما هو وظيفة معيارية، تقيم وتنصح وتأمر بصورة عارضة، وهذا هو شأن "النوس"

الأرسطي، فهو في آنٍ واحد "أقيم ما فينا" وهو الذي يجعلنا نفهم ترتيب الصور التي هي في الوقت نفسه غايات. وهذا هو أيضًا شأن العقل عند ديكارت، وعند جميع الديكارتيين الكبار. ولكننا نعلم جيدًا أن كنط – الذي قلل كثيرًا من السلطان الوجودي للعقل النظري – ليس أقل منه إيجابًا فيما يتعلق بحقوق العقل على السلوك. كذلك يقول "رينوفييه": "إن المملكة الحيوانية مملكة الصراع والقدر الغشوم أساسًا، والإنسان ضارب في هذه المملكة الحيوانية بجذوره، ويغوص فيها وراء حاجاته، أما مملكة العقل، على النقيض من ذلك، فمملكة النظام والتناسق اللذين يتحققان عن طريق الحرية".

هذا العقل شركة أو رابطة عامة: وهذه السمة لا تنفصل عن سمة المعيارية على نحو ما فهمناها. وتتجلى هذه السمة في صورة التشريع التلقائي النظري والعملي، وهي رابطة بين البشر بما هم "نظرًا"، لا بما هم مقايضون ومُستغَلون ومُستغِلون، وبما هم خلايا متباينة متفاضلة لكيان عضوي متجمع. وهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بوجود اللغة ووظائفها، التي تتجه إلى الانتقال من الأحادية إلى التبادلية. وبرغم الخيانات المتواترة التي تأتي من جانب المصلحة والهوى، ففي المقدور على وجه العموم الاستنجاد بسلطة العقل، على نحو ما يستنجد المرء بقانون داخلي ومشترك يرجح كفة على أخرى. وأولئك الذين يعرفون في قرارة نفوسهم أنهم يجافونه، ويجتهدون على الدوام تقريبًا أن يظلوا ملتزمين به في الظاهر، ولو بتقديم "تعليلات باطلة". أتراه إذًا قانونًا أصدره مُشرع خارق للطبيعة؟ أم تراه نتيجة تعاون تفاضلي، أم هو تعويض عن محاذير هذا التعاون التفاضلي؟ هذه مسألة فيها نظر، ولكن هذه

التصورات المتباينة تتفق على كل حال في الإقرار له بسمة التجانس الذي يصل – لدى البعض – إلى حد الكلية.

وفي تقدير العقلاني أيضًا أن العقل متضايف مع الواقع، وأنه يحتوي على مبادئ تتيح له فهمه، حتى وإن أقرّ بأن العقل لا يستنفد طبيعة الموجودات الواقعية وفعلها. وفي مقدور المرء، ومن واجبه، أن يستخدمه للتوقع، الذي هو شرط الفاعلية – وفي هذا الشأن أيضًا يمكن أن يتنوع تفسير هذه العلاقة أو التوقعات التي تتيحها: فهي في نظر البعض انعكاس فكر خالق للأشياء، يفيضه علينا خالقها، مقيمًا بذلك لباب شبهنا به. وفي نظر سواهم هي وظيفة خاصة بالإنسان، تنظم التمثل وتمده بصورها، على نحو ما يعين النول بعماره (أو بحكم تكوينه) عرض القماش الذي ينسجه، ونقوشه، والمقصود منه. وسواء أخذنا بهذا الفرض أو ذاك، أو قلنا بأن ما نسميه بنيان الفكر إنما هو من آثار الخبرة (أو التجربة) – مما يخرجنا من نطاق العقلانية الخالصة – فثمة على كل حال توازٍ بين الطريقة التي يسلكها الفكر والطريقة التي تسلكها الأشياء: ففي مقدور المرء أن يضرب لها موضعًا للتلاقي، فيتم التلاقي فيه إذا كان المرء قد أحسن التعقل أو التفكير.

وفي النهاية تميل العقلانية (اللهم إلا بالمعنى المستقبح والخاص الذي تحدثنا عنه آنفًا) إلى أن ترى في العقل شيئًا قدسيًا. وهذا مفروغ منه لدى رجال مثل بوسييه وفنيلون ومالبرانش، فهم يسوون بين العقل وبين ما يسميه اللاهوت المسيحي "الكلمة"، ويذهبون إلى حد القول: "أليس العقل هو الله الذي عنه أبحث"، ولكننا نعرف أن هذه العلاقة ليست أقل من ذلك عند كنط، برغم الفصل الذي يفيض بالغنوصية النظرية عن "مثال العقل

الخالص". ومن يعترفون بالعقل ولكنهم يتجنبون كل ديانة منزلة بوحي، بل ويتجنبون فكرة الله، إنما يحيلون إلى العقل – كما هو الحال في العبادة الثورية – كل السمات الأساسية التي كانت التقاليد تعزوها إلى فكرة الله. وها هم أخيرًا علماء الاجتماع.. في كتاب ديركايم "الصور الأولية للحياة الدينية" مثلًا – يجعلون من المجتمع الواقع الذي كانت تعبر عنه فكرة الله بشكل غامض، ويجعلون منه في الوقت نفسه الوعي الذي ينشئ انعكاسه العقل في الإنسان، بحيث يظل هذان المعنيان مرتبطين على الدوام ارتباطًا وثيقًا.

٣– هذه هي القضايا العملية الواقعية التي تهتم بها العقلانية متجردة من التدقيقات اللفظية التي لا حلّ لها، والتي تضل في تلافيفها نظرية المعرفة المزعومة. فإلى أي حد نجد هذه القضايا حقيقية؟

إنها تتلقى الهجوم من جهتين: من الخارج ومن الداخل.

تتلقى الهجوم من الخارج، وبأساليب متعددة. فالبعض يرفضونها بروح الاستقلال المطلق؛ إذ يرون فيها سلطة. ولئن لم تكن هذه السلطة لكائن علوي معلم، إلا أنها لا تنفك عقبة في طريق أداء ذواتهم المستقل استقلالًا تامًا. وعلى النقيض من هذا يخضعها فريق آخر لمعتقد كنيسة أو دولة، أو مدرسة – هكذا قال – أو يسقطونها تمام الإسقاط، على طريقة " كارل بارت " بإزاء الإيمان، باعتبارها كمًا مهملًا بالقياس إلى كم محدد – وهناك أخيرًا من يسخرون منها باسم إرادة القوة، وحق الأقوى في فرض قراراته الإيجابية وجعلها حقائق. وهكذا الحال فيما يتعلق بالمادية، حينما لا تكون مُعدِلة، كما نجدها عند "هيكل"، فتبدو مُبطنة بأخلاق.. ولكن هذا كله ليس

فيه ما يقلق العقلاني. فالعقل – كما سنرى ذلك بوضوح مُطرد – إثبات قيم. بل إن الثبات وعدم النبات – كما قال المسيو "ديبريل" – أساسيان في العقل. فالقيمة من الممكن دائمًا إنكارها ولو بالقول، أو إلحاق الضرر بها عن طريق الأفعال. ومن حيث الإرادات لا نعرف واقعيًا إلا جموعًا من الأفراد، فلا مناص من أن يوجد من بينهم من يعارضون ليجعلوا من أنفسهم فريقًا على حدة، أو لاصطناع التفرد. وكل منطق يفترض الخطأ، وكل أخلاق تفترض الخروج على الأخلاق، إن لم تفترض اللا أخلاقية.

ولكن ثمة أمرًا أدعى من هذا للقلق، وهو أن فكرة العقل تجد من ينوشها من الداخل، بنقد باطن. ومن المعترف به أن لكل عصر، في بيئة معينة، قائمة من الأفكار التي يرجع إليها، ومن الإثباتات العقلانية تتفاوت في نصيبها من الدقّة والتحديد، ومعترف بها لدي الحس المشترك (أو البداهة السديدة). ولكن بحسبنا أن نتناول تواريخ بعيدة عن ذلك العصر، أو بيئات تختلف عن تلك البيئة اختلافًا كافيًا، كي نرى تلك القائمة تتغير على نحو ما تتغير أساليب الزي والغذاء. ولا حاجة بنا للكلام عن المتوحشين، الذين يشبهونهم بالبدائيين، كي نعرف أي تباين عميق كشف لنا عنه المسيو "جرانيه" بين صور التفكير الصيني وصور تفكيرنا. وقد أطلعتنا أعمال المسيو "ماسون أورسل" على أنماط سلفية من الاستدلال في بلاد الهند لا يمكن أن نجد لها نظيرًا في مؤلفاتنا المنطقية، ومن ثم تلك الفكرة الأثيرة لدى الشُكاك، كما هي أثيرة لدى التقليديين ومؤداها أن خاصة العقل هي النقد والهدم. ويقول لايبنتز "يعتقد المسيو بيل أن العقل البشري مبدأ للهدم لا للبناء، وأنه عداء لا يعرف أين يتوقف عن الركض؟ فكأنه بنيلوبي التي تنقض بيدها ما صنعت

وكما يقول هوراس: ... يهدم وينشئ ويقلب كل شيء رأسًا على عقب...".

ولكن "بيل" من الشُكّاك. وفي أيامنا هذه أنصار كثيرو العدد للعقل، متحققون من تقلباته، ولكنهم مع هذا لا يشتكون منها بل يثنون إقامة العقل في الأزمة، وإثبات أن وظيفة العقل إثارة الأزمات، وأن العقل النزالي، الذي جعل له كنط دورًا تابعًا، لا يمكن أن يدع العقل المنظم للمعرفة ينصرف أمدًا طويلًا إلى آرؤاه الخاصة" ... وقد بسط بإبداع هذه الفكرة في كتابه "فلسفة السلب"، ويجب بالقطع الإقرار بجانب عميق من الصواب في هذا الدفاع التناقضي عن الثورة الدائمة. وسنحاول فيما بعد أن نحدد الدور الجسيم الذي يؤديه النقض في العقل" ولا نريد الآن إلا الوقوف عند القول بالتقلب الجوهري للحقائق الأولى. وقد كتب المسيو "إدوار لي روى" منذ أربعين سنة، فقال: "إن حيازة روح الاختراع معناها الاعتقاد بتطور البداهة ومرونة العقل". وهذا "ليون برونشفيك" الذي يعلن إيمانه البالغ القوة بكرامة العقل وحقوقه، لا يرى غير ذاك الرأي عندما يتعلق الأمر بقوام العقل: فهو أيضًا لا يرى فيه إلا القدرة على التحرر بلا انقطاع مما كان يبدو غير قابل للمساس به. فكل المقولات والمبادئ الموصوفة بأنها عقلية إن هي إلا حقائق من أصل تجريبي يعاد سبكها بلا توقف، ويحلو للقطعيين في كل عصر أن يدمغوها بعد الفراغ من سبكها بأنها "قبلية"، والعقلانية النقدية التي تقابل هذا الرأي تغدو فلسفة "ثورة مزمنة" ولا تضيق بتحليل العقل الخالص.

فهل ينبغي أن نستخلص من هذا ما يقال كثيرًا من أن تقدم العقل هو أن تزداد مرونته إلى ما لا نهاية، ويتخلى عن أكبر قدر ممكن من مبادئه الواحد تلو الآخر، ويغدو أكثر طواعية باستمرار؟

وهذا البرنامج قطعًا برنامج مغرٍ بالنسبة لجانب من الطبيعة البشرية: فالحرية بلا حدود مجال مفتوح أمام الخلق (أو الإبداع) مهما كان غير متوقع، سواء من النظر أو في العمل. فإذا لم يكن هناك شيء حقيقي حقيقة أبدية، فكل شيء ممكن، وكل شيء مباح. ولكن – من جهة أخرى – يتبخر كل ما كان يثيرُ اهتمام العقل: وهو صعوده الذهني والاجتماعي، وسلطته في توحيد البشر بصورة مخالفة لما يحدث لهم تحت ضغط حكومة تنظمهم وتقهرهم، وكذلك قيمته المعيارية والقانونية وكونه مقابلًا (أو معارضًا) للمعطيات الحسية، فسمة ازدواج قطبي الذكاء، بل وازدواج قطبي السلوك البشري، ليست إلا وهما إذا ما فسرناها حيثما اتفق بفعل المجتمع بما هو كائن طبيعي. والايجابات التي يقال أنها عقلية ليست إلا التكيف بالوقائع التجريبية الحسية: "فأنا ربانها، ويجب أن أتبعها" – هذا إذا كان الممكن أن توجد وقائع للتجربة وليس ثمة خارج الإدراك الحسي الفعلي (أو الراهن) الفردي معيار لصحته.

وإذ نعترف أن مجموعة قوانين العقل قد تبدلت على مرِّ القرون، وأنها لم تزل مستمرة في التبدل تحت أنظارنا تقريبًا، فإنه لا يترتب على هذا مباشرًا وعلى الفور (بدون صعوبة) أن كل محاولة لصياغة قوانين الفكر ستكون بدون جدوى مثل سابقاتها، ولا أن العقل المشترك ليست له وظيفة إلا تعويد الفكر على الاستغناء عنه.

ويظلُّ فرض آخر ممكنًا: وهو أن الدوام الذي لا نجده في سكون العقل لا يمكن أن يجد له موضعًا في حركته (ديناميته) أو كما يقولون اليوم – في جدليته (ديالكتيكه). وإذا كان ذلك كذلك فمن الممكن جدًا أن تتغير معاني

القوانين التي يعبر بها العقل عن نفسه، ولكن في خطها العام، ووفق اتجاه يظل على ما هو عليه. إن ما يستبعده الفكر عندما يستخدم العقل المحلل (القائم بالتفكيك أو التذويب)، إنما هو الأشياء المباينة للسياق والحثالة المتحسدة في الصيغ السابقة، فكلها محملة بعوارض التجربة المتباينة وبالتأثيرات غير المتجانسة للحياة الاجتماعية. إنه لتوهم كبير أن نرى في حالة كل تبدل (تحول) تلقائي أن البسيط يكون في البداية والمركب في الخاتمة، فعمليات النبذ والتنقيه أو التراجع ليست أهميتها للصيرورة أقل من عمليات التفاضل والتكامل؛ فحيثما يتعلق الأمر بالحياة البشرية بمعنى الكلمة تكون أهميتها في الصيرورة أكبر.

٤- إذا صحّ هذا الغرض يجب التمييز في العقل بين ما اقترح تسميته منذ نحو خمس وثلاثين سنة العقل المنشأ والعقل المنشئ، فأولهما العقل المنشأ وهو متغير بالتأكيد - وإن كان ذلك صوب حدٍ ما - هو العقل على نحو ما يوجد في لحظة معينة. وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا، وإذا أردنا أن نكون غاية في الدقّة وجب علينا أن نقول في مهنتنا؛ لأن هذا العقل ليس هو هو تمامًا لدى الرسامين ولدى العلماء، بل ولا لدى الفيزيائيين والمشتغلين بعلم الحياة. وعند الانتقال من بيئة إلى أخرى تضطر في كثير من الأحيان إلى تفسير، أو إثبات ما هو جلي في غير تلك الحالة بنفسه. ولكن هذا العقل - على ما هو عليه في كل لحظة - له سمتان عظيمتا الأهمية: فهو من جهة يؤكد تماسك الجماعة (المتفاوتة الحجم) التي تنتسب إليه، ولكنه يؤكد هذا التماسك بطريقة مختلفة تمامًا عن الطريقة التي تنجم عن "تقسيم

العمل الاجتماعي"، بل ومضادة لها؛ لأن طريقة التماسك بتقسيم العمل الاجتماعي تجري بين أفراد متفاضلين فتحدث بينهم تساندًا قائمًا على تبادل اعتماد بعضهم على بعض، كالذي يكون بين الرئتين والقلب والكليتين، في حين أن طريقة التماسك التي يتبعها العقل المنشأ ترمي إلى إيجاد "أنا آخر" في كل كائن من الكائنات التي توحد بينها (نربطها).

ومن جهة أخرى يأخذ هذا العقل المنشأ وضع المطلق لدى جميع من لم يكتسبوا – في مدرسة المؤرخين والفلاسفة – الروح النقدي اللازم. ونحن لم نعد نرتكب تعميمات ساذجة كالتي ارتكبها ملك سيام الذي يتحدث عنه لايبنتز، ولكننا لا نتردد في إعادة تكوين تاريخ العصور البيولوجية، وهو ما لا يقل عن ذلك خطلًا لو كانت أفكارنا عن الزمان والمكان والمادة والطاقة والحياة. وكذلك نتائجنا المنطقية وحساباتنا غير صحيحة لا زمانيًا، ولست أريد أن أقول أن هذا الاستقطاب مشروع على الدوام، بل أعتقد على العكس أنه ينبغي في هذا المقام اتخاذ تحفظات حذرة، وألا ننسى أبدًا أن كل صورة للماضي إنما هي من صنع عقليتنا الراهنة. ولكنها لا مناص منها في الواقع؛ فأي مشارك في العقل المنشأ يضع هذا العقل وضعًا – إلى أن يثبت العكس – باعتباره صالحًا لجميع الأزمنة والأمكنة التي يمكن أن تكون معروفة. وكيف نستنتج بدون ذلك حين نكون إزاء طبقتين جيولوجيتين سليمتين، أن الأقدم منهما هي الأسبق؟ وكيف نستنتج من الرسوم الموجودة في الكهوف أنها كانت مأهولة ببشر؟ بل وأي معنى يمكن أن يكون لمسألة معرفة في أي وقت لم يعد تاريخ روما أسطورة؟ إن ذلك معناه الإقرار بصواب لوحة بين عناصرها الزمان والمكان ووقائق وعلل وحقيقة وخطأ، منها يسهل

استخراج قائمة من قوائم المعقولات والبدهيات، التي يثبت منها عقلنا الحالي – بارتداد مقلق – التغير الذي أعاد تركيبه باسمها على مدى التاريخ.

ولكننا نفلت من هذه الدوامة بتدبرنا أن صيرورة العقل المنشأ قد لا تتألف من تغيرات كتغيرات المنظار السحري، ولا من سلسلة من التنازلات الخالصة. فلماذا لا تكون هذه التحولات مترتبة في سلسلة يمكن تحديد اتجاهها، على نحو ما تجرى ردود الفعل الفيزيائية دائمًا – في نهاية المطاف، في اتجاه ضابطة تغير متزايدة، وبتسوية بين الطاقات بالقياس إلى الكتل التي يمكن أن تتبادل طاقتها؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهذه السيادة (التفوق) قد تبرر قول من يعتقدون – وإن طبقوا اعتقادهم تطبيقًا سيئًا – بوجود سمة ثابتة ومطلقة للعقل: وعندئذٍ تنتمي هذه السمة، لا إلى القائمة الحالية للمقولات والمبادئ العقلية، بل إلى الاتجاه (التوجه) المستمر الذي يوعز بهذه القائمة ويقيس نجاحها.

وبذلك ينجو علمنا وتاريخنا من الإصابة بذلك الوهن الذي لا شفاء منه، والذي يصيبهما به في كل لحظة عقل على آخر طراز. وستكون اللازمانية مثالًا، ولكن استجابة هذه المثال لمنهجنا التاريخي أفضل من استجابته لتاريخ "تيت ليف". والقول بأن جيولوجيا القرن العشرين متفوقة على جيولوجيا القرن السابع عشر، وأن كيمياء "مندلييف" متفوقة على كيمياء "لافوزابيه"، معناه الإقرار ضمنًا بوجود سلم لقيم الحقيقة – بصورة أو بأخرى – يظل هو هو، حتى ولو طرأت أحيانًا حركات نكوص في احترام الناس لهذا السلم، والفرض إذًا مقبول. نقول هذا ولا نريد أن نزيد عليه. وسنحاول أن نبين أنه ثابت تمامًا بالتحولات الكبرى في الأفكار والمبادئ

العقلية، وسنحاول أيضًا أن نعين بذلك – في حدود الإمكان – المعيار الأعم.

٥– وثمة ملاحظة أخرى قد تكون نافعة قبل الدخول في هذا التحليل: فالبحث الفلسفي على هذا المنول يكذب الادّعاء الهيجلي بأننا يجب ألا نفترض في الفلسفة شيئًا مسبقًا. فإننا بوعي كامل نرفض قبول هذا الإلزام المزعوم، وسنقدم لذلك فيما بعد أسبابًا تتعلق بالمنهج، تبدو لنا حاسمة. وسنكتفي في الوقت الراهن بأن نلاحظ أن الروية (التدبر العقلي) في كل مادة واقعة تحت الملاحظة تلد وسط موقف معقد تفكيرًا بصورة إجمالية، وأن الإمكان الوحيد المتاح لها (وإن لم تأخذ ذلك في اعتبارها) أن تبدأ من الكتلة المعطاة بصورة مليئة وغامضة، لكي تتجه الروية إلى إعادة تكوين هذه الكتلة من عناصر متميزة، بحسب ما هو أساسي فيها. وقد بيّن "كونديياك" هذه المسألة بصورة مشرقة فيما يتعلق بالإدراك الحسي، وبيّنها "هوفدنج" فيما يتعلق بالحكم، وبيّنها "رينان" فيما يتعلق بتعاقب العصور العقلية في الحضارة الغربية. والتعهد (الالتزام) لا يكون إلا خطوة تالية وإرادية، وعلى وجه الاستثناء. فنحن في كل شيء "مبحرون على متن سفينة". وبهذا نبدأ، ولن يتمثل المرء إطلاقًا منظرًا طبيعيًا بالعلاقات القائمة بين عناصره المختلفة إذا وجب عليه أن يبدأ بإدراك منفصل لشجرة، وقنطرة، ونهر، وقمة جبل. ثم كيف يمكن لكل من هذه أن يعرف أولًا إلا من حيث هو كل؟ ولن يمكن إيجاب أن البلاتين ثقيلٌ جدًا، أو أن ضلع السداسي يساوي برمقه (٢/١ قطره)، ما لم يحصل لدى المرء أولًا تمثل غير متجزئ لحضور إجمالي يصير بلاتينًا وثقلًا أو دائرة ومركزًا وسداسيًا وبرمقًا (٢/١ قطر). وقد نوقشت

عبثًا مسألة معرفة هل الحكم تحليل أم تأليف: فهو كلاهما معًا، فهما لحظتان مكونتان للتفكير عندما يستولي التفكير على موضوع؟ وأي منهما لا يختفي إلا في حالات ثانوية، هي كما يقول عنها رجل الجبر حالات "منحطّة". فما المعنى الذي يمكن أن يكون لأي صيغة فيزيائية رياضية بدون المجموع المعطى الذي يظل قائمًا لها من تحتها، والذي منه تم استخدام المتغيرات، التي ستعيد لها بناء وحدتها، بما لها من علاقات وظيفية؟

إن أي عرض، أو مناقشة، أو تعليم، أيًّا كان، يفترض سلفًا بشرًا يفكرون، ويتبادلون أفكارهم – بصورة تفاوت نقصًا أو كمالًا، ويقارنون بينها: وكم من معارف، وكم من إيجابات، بل وكم من ميتافيزيقات، في هذه الأغراض البسيطة! وينبغي أن يضاف إلى هذا أن هذه الأغراض إذا كانت جادة، وليس هدفها التسلية فحسب، أو كسب إعجاب من هم أقل من أصحابها براعة؛ فإن هدفها هو معرفة مواضع اختلاف جانب من آرائهم، وإيجاد وسيلة لجعلها متوافقة، بالتركيز على ما يعد حقائق لدى هؤلاء وأولئك. وبدون هذا لن يمكن التفكير إطلاقًا، حتى ولا بالالتجاء إلى التجربة. بل إن تفكير المرء بمفرده إنما هو حوار –كما قال أفلاطون – بين شخصيات يحملها المرء في داخله، بحيث يحاول في نفسه ما يمكن أن يبدو مقنعًا لمتحاورين من لحم ودم. وأن يكتب المرء، معناه أن يخاطب مجهولين، ولكن المرء يتوقع أن يجد لديهم الحد الأدنى من رصيد الأفكار والأحكام الضرورية للمضي في السياق. والنقد الفلسفي الحقيقي ليس إذًا أن تحفر حتى تصل إلى الفراغ: فلن يخرج المرء منه أبدًا (إلا إذا كان قد أقام مقدمًا، وخلسة، منصة أخفاها ببراعة). إن النقد الفلسفي عبارة عن سؤال المرء لنفسه أولًا سؤالًا جديًا

عمّا يعترف أنه حقيقة (أو صواب)، ولا يقبل على هذه الصفة إلا ما لا يمكنه أن يرفضه "بدون تأنيب خفي من العقل"، ثم يختبر ما يقبله من ذلك فيقيسه على أمور أخرى مقبولة، كي يرى هل يجد لدى الأذهان الأخرى – وبدون إغراء أو قهر– قبولًا أو إقرارًا له، فكأنه يصغي للآخرين ويفحص وعيه ليعرف هل يجد لديه صدى لما يبدو شاهدًا بصحة كلامه الخارجي (المسموع). وبهذا الأخذ والعطاء تنمو الحقيقة المشتركة، وقد كان "ليتريه" يقول أن للعدالة نفس أساس العلم. ولعلَّ مقلوب العبارة يحتاج إلى شيء من التوسع، فنقول أن للعلم نفس أساس العدالة ومحبة الغير.

الفصل الثاني

تحول متقارب للصور الزمانية والمكانية والعددية

الديمومة المعاشة والعقل، الزمان، دفاع ضد الديمومة، تعدد الأزمنة الأصلية، والجهد صوب الزمن الفرد.

المصادر المتنوعة لفكرة المكان: تنميطها في نسقٍ واحد، العدد، تطوره وتوحيده مع الزمان والمكان.

٦- لم يعد من الضروري أن نناقش مرة أخرى الحجج التي أدلى بها كنط لإثبات أن معاني الزمان والمكان صور "قبلية"، أساسية في الطبيعة البشرية شأن القلب والمعدة، وأنها تفرض نفسها بالضرورة على إحساساتنا. والزمان الذي يعزو إليه هذه السمة هو إطار الجدول التوقيتي الذي تترتب فيه أحداث التاريخ، وهو في الوقت نفسه الزمان "ن" على نحو يدخله في حساباته للميكانيكا النظرية. إلا أن نستطيع في يسر أن نلاحظ أن هذا المعنى ليس ملائمًا للفكر، بل هو على العكس من هذا رد فعل دفاعي من جانبه ضد الصيرورة الواقعية، التي نجد أنفسنا في حبالتها والتي نناصبها أتم العداء.

أولًا، من وجهة نظر الفعل، نلاحظ أن التغير وإن كان شرطًا له، إلا أنه ليس المثال بالنسبة له: فما نريد أن نحققه بالعمل إنما هو التوصل إلى شيء له ديمومة، فالاضطراب ليس فعلًا، يقول أرسطو: "إننا نحارب لنحصل على السلام، والقول بعكس هذا هراء مخبول". وروما أرادت، وتريد لنفسها

الخلود الأبدي، وإلى "فرنسا الخالدة أبدًا" يهدي فيكتور هيجو جهد أولئك الذين ماتوا دفاعًا عنها، و "المستقبل لي" ليست صيحة نابليون فحسب. وعندما لا نجرؤ على التحدث عن الخلود الأبديّ، نحلم على الأقل "بإعادة بناء أوربا لألف سنة قادمة". وعمل الفنان يصبو إلى ذلك الخلود الذي يصبو إليه رجل الدولة: إذا ما تذكرنا (قول هوراس): " لقد أتممت صرحًا أبقى على الدهر من النحاس"، أو تذكرنا "الجرانيت" الذي أراد "مالارميه" أن ينحت فيه قبر "إدجار الان بو"، وهيهات أن نفرغ من إحصاء التعبيرات المختلفة عن هذه الأمنية لدى الكتّاب من كافة الأقطار وكافة العصور. فالعمل إنما يعمل للإفلات من الزمان، وما لا يدوم من أعمال لا قيمة له.

ومن جهة أخرى، نجد قسطًا مشتركًا لدى مذاهب الأخلاق، سواء منها البرهمية أو الرواقية أو المسيحية أو الاسبنوزية: أن يرتفع المرء فوق الأمور المتغيرة كي يصل إلى ما يتصف منها بالبقاء والدوام. والغاية من الحياة العابرة – في تعاليم الإنجيل – هي إدراك الحياة الأبدية. والحياة الأبدية ليست ديمومة لا نهاية لها، بل هي معرفة لا زمانية للإله الحقيقي الفرد. فإنها "الآن تجعل الهدوء والبقاء أبديين".

هذا عن الفعل، ولكن الديمومة ليست أقل من ذلك كرامة لدى الجانب الشعوري للإنسان. وهنا مرّة أخرى يستطيع المرء أن يستشهد بما لا يحصى من الأقوال، ولاسيما الشعر؛ فهناك مثلًا البحيرة للإمارتين و"حزن أوليمبيو" و "الذكرى" لميسيه: "ما كل هذا الذي ليس أبديًا؟" وعلى العكس من ذلك نجد نيتشه، وهو شديد الاختلاف في أمور أخرى، ويقول: "كل فرح ينشد الأبد، الأبد العميق". وكثيرون من الفلاسفة عبّروا عن هذه المرارة نفسها.

وهذا " هرقليط " الذي يعتقد أن كل شيء في تغير متصل، يقيم على هذا القول تشاؤمًا صار مضرب المثل. وكذلك يقول باسكال: "ما أفظع أن يشعر المرء انقضاء كل ما يمتلكه". وفي وسعنا أن نملأ صفحات ومجلدات بمثل هذه الشواهد، وعلى النقيض من هذا، يا للحاضر الأبدي من مصدر للفرح!

وهناك بضعة استثناءات ظاهرة: "أحبوا ما لن تروه أبدًا مرتين" وهي فكرة تتكرر كثيرًا في أيامنا هذه، وهي بمثابة رد فعل ضد ابتذال شعور معروف أكثر مما ينبغي. وهذا "تارد" يتساءل في ختام كتابه البديع عن "قوانين المحاكاة"، أليس أرقى ما تزدهر به الحياة الاجتماعية؟ ألا وهو الحياة الجمالية، إنما هو انتصار لذلك "المبدأ الأساسي المسرف في سرعة زواله"، وهو تفرد الأشخاص العميق الزائل، وأسلوب وجودهم وتفكيرهم وشعورهم، الذي لا يكون إلا مرة واحدة، ولا يبقى إلا برهة وجيزة".

ولكن هذا في لبابه تنويع للمبحث الأساسي، ويفترض هذا المبحث حلل الأقوال التي من هذا القبيل، وضعها في سياقها، تجد على الدوام تقريبًا أنها تنطوي على أحد هذين الموقفين: أما الاستسلام المكتئب لما لا يمكن منعه – كما في "بيت الراعي"– مع طي الأسى على الزوال بحيث "لا يبقى من المرء إلا ظله". وإما – كما هو الحال في "الذكرى"– ضرب من التجلي الذي يثبت هذه البرهة الزائلة، ويجعلها لا تتزحزح، و "يرفعها إلى الله"؛ فالفن يستحوذ على شيء لا يتلاشى فيما هو خليق أن يتلاشى لدى وعي هابط أو روح عابر. فما لا يكون إلا مرة واحدة، ولا يدوم إلا لحظة، يخلده الشاعر أو الفيلسوف بتلقيه إيّاه فيجعله مشاركًا في مطلق الفكر.

وحتى في هذه الحالة تظل القيمة العليا في جانبٍ ما لا يمسه الزمان.

٧- وما ينقضي مضاد كذلك لذكاء؛ فإن أسلوب معرفتنا هو الذي يحمل معه التغير، ورسالتنا هي تجاوز هذا التغير. وقد تنبه كنط نفسه إلى الفرق العميق الذي يجعل الزمان، ألا وهو الصورة القبلية للمعرفة – ونسميها نحن العقل المنشأ- مناهضًا للديمومة والحركة، فهو يقول: "إن الحساسية الترنسندنتالية لا تستطيع أن تحسب المعنى المجرد للتغير في عداد معطياتها القبلية؛ لأن الذي يتغير ليس الزمان نفسه، بل هو شيء في الزمان. وهذا المعنى إذًا يقتضي الإدراك الحسي لهذا الوجود الفعلي أو ذاك، الذي تتعاقب فيه تعينات بذاتها، أي أنه بالتالي يفترض التجربة". ويقول أيضًا: "لو لم يكن تمثل الزمان حدسًا قبليًا الممعني الداخلي، لما استطاع أي معنى مجرد أن يجعل إمكان التغير معقولًا لدينا، فهو العلاقة بين محمولات متناقضة في شيءٍ واحد بعينه. مثل أن يكون الشيء نفسه في موضع وإلا يكون في ذلك الموضع نفسه، فعقلنا ما أبعده عن إدخال نظام زمني بين عناصر ثابتة، بل هو يتجه من ذاته إلى عدم التغير، فالإحساس في الزمان، والمعنى المجرد يجب أن يبقى دائمًا مطابقًا لذاته، وهذه قاعدة أساسية من قواعد المنطق، بحيث لا يساوي المنطق شيئًا إذا وجدت حدود رباعية؛ أي إذا تغير محتوى أحد الحدود أثناء العملية (المنطقية). وليس للحكم معنى إلا عن طريق فكرة الحقيقة، فالحقيقة تظل حقيقة مهما حدث. وإذا كان حقًا أنك ولدت في يوم كذا، في ساعة كذا، فلن ينفعك هذا حقًا عندما تشيخ، مثلما كان حقًا لحظة مولدك، ومثلما يظل حقًا بعد موتك. فمتى تم البرهان على قضية، قامت ولن تسقط بالتقادم، ولا جدوى من إعادة البرهنة عليها كلما أردنا تطبيقها.

وفي الفيزياء نجد للقانون – ولا سيما القانون ذو الصيغة الجبرية – منطوقًا ما يظل في الصيرورة هو هو. ولا يخلو الإلحاح على هذه المسألة من فائدة. والفصل الذي كتبه "أميل ميرسون" بعنوان "استبعاد الزمان" في كتابه "الهوية والواقع" يوضح هذه السمة بطريقة يفوت الناس في كثير من الأحيان التنبه إليها، ولكن لم يحدث قط أن فنّدها أحد. ولا يستثني من ذلك قوانين الاتجاه، مثل مبدأ "كوري" أو قوانين النمو، كما في علم الأجنة: فإن مذهب التطور نفسه، شأنه شأن كل تاريخ وكل علم، إنما هو جهد للتحليق في الزمان الكنطي وفوق ما يتغير في الديمومة، لإدراك ما هو ثابت وكلي في الصيرورة.

وهكذا نجد فكرتنا العقلية عن الزمان مصنوعة من معطيات تناصبنا العداء، ومن إيجاب قوي للقيمة لمصلحة نقيضها: فالفرد النفسي أو الفسيولوجي لا يحيا إلا بأن يصير غير ما هو، في جريان متصل من الحالات وردود الفعل. وقد حلَّل "بيير جانيه" بعمق السنوك والسمة الزمانية: التحول "والفرملة"، والتوقف. ولكنه فيما يتعلق بالفكر استخدم دالة مضادة: تثبت هذه الصيرورة، وعزلها في التفكير الذي يقيم نفسه من حيث هو لا زماني. وبهذا السلب في الفعل والشعور والذهن نتحقق هنا في هذا المثل الأول من سمتين للعقلانية: الازدواج أو الثنائية والمعيارية. وسنجد هاتين السمتين تزدادان وضوحًا باطراد مع المضي في هذه الدراسة.

٨– ويمكننا أن نفحص مثلًا آخر، ليس أقل منه أهمية للعقل، وهو تقدم المقولات من البساطة والتنوع الأصليين إلى وحدة متزايدة. فهذه الصورة من الزمان التي نماها البشر شيئًا فشيئًا، والتي تنتهي بالتعبير عن نفسها في الإيجاب الجريء: "إن الأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء من زمان

واحد فقط هو نفسه دائمًا" وهو يتمثل أولا مجموعة من التجارب المتنوعة المستقلة، ليس فيما بينها مقياس مشترك.

لننظر أولًا في أمر الشعور بالديمومة، الذي بدونه لا يوجد زمان وعلى حد تعبير بارع لجيو: بدونه لا يبقى من الزمان إلا القاع، دون المجرى. والزمان المحسوس، الذي نعانيه هو التحسر، والانتظار والفرصة الضائعة، والانتقال اللاإرادي إلى إحساسات أخرى أو مشاعر أخرى، والفجوة علينا أن نقطعها كي نصل إلى هدف، والبون المتزايد أو المتناقص بين الساعي وما يسعى إليه. ومن عناصره التي على جانب كبير من الأهمية الانطباع بأن ما كان مرنًا لدنًا قد تصلب، ولم يعد متوقفًا على إرادتنا، وهذا الشعور مكون بلا شك من تجارب (خبرات) أخرى كثيرة. وأنه لتحيف كبير مسبق أن تتساءل ما هو "أصل أو مصدر" ما يعد الآن واحدًا، فيكاد يكون ما ينبغي السؤال عنه على الدوام هو "الأصول" أو (المصادر) بل هي أصول متنوعة جدًا تلك التي لا يتكون منها إلا فيما بعد ما هو الآن متجانس، أو على الأقل ما يعد كذلك.

أصول أو (مصادر) الزمان هذه، في الواقع، لا تختلف في مداخل جنس واحد فحسب، كتلك التي ذكرناها منذ قليل. فالشعور الغامض بما يمكن أن نجده مشتركًا بين هذه التجارب (الخبرات) المعاشة سيظل غامضًا جدًا ما لم تمدنا حياتنا التلقائية بما هو أكثر منها، وما كان عقلنا ليدري في هذه الحالة بأي شيء يرتبط. فما يمكن من عقلنة الديمومة هو الإيقاع، وهو الوسيط بين الآخر والذات، بين التغير والثبات. وتكرر ما يمكن اعتباره متشابهًا تشابهًا كيفيًا؛ أي من نفس النوع، يتيح لنشاط الفكر تكوين سلسلة أو (تعاقب)

يهيمن عليه، وفي مقدوره أن يقيسه بإحصاء وحداته. ومن هنا نجد أرسطو يضع العدد في صدر تعريف الزمان حتى المتصل المستمر منه، فالزمان هو عدد الحركة أو (التغير) بحسب ما قبل وما بعد".

ولكن بأخرة من الوقت جدًا استطاع الإنسان أن يتكلم عن الزمان بصيغة المفرد. فكل من هذه السلاسل ذات الحدود المتشابهة هي في ذاتها "زمان"، بمثابة لوحة من الممكن الإتيان إليها بأحداث أخرى لتسجل فيها. والجهد الكبير الذي تبذله "إرادة العقل" كان موجهًا إلى توحيدها.

وهناك إيقاعات بيولوجية خالصة: للمشي، والتنفس، ودقات القلب. ولعلَّ هناك أيضًا إيقاعات أدق، نحسها إحساسًا غامضًا، في أداء الغدد لوظائفها، أو في الميقات العصبي. وهناك إيقاعات نجمية ومواسم الصيد، وجني الثمار، والأعمال الزراعية. والهنود الحمر في فلوريدا – على عهد الغزو – كانوا يحصون بعودة نضج الثمار، وعودة الأسماك المهاجرة. والأسكيمو في القرن الثامن عشر كانوا يحصون بالمد والجزر، وبرحيل كلاب البحر. وقد بيّن علماء الاجتماع هذا القياس للزمان المرتبط بالطقوس، والأعياد، والقواعد، وكيف أنه مفروضٌ على الفرد. فهو رابطة عامة مشتركة لها في آنٍ واحد وجه منطقن ووجه جمالي ووجه ذهني. كذلك يقوم العامل الديني بدور عظيم الأهمية فيما يتعلق بموضعة الزمان؛ أي خلق معيار للديمومة صالح للجميع، ويجب على الجميع احترامه. ومع أن السلطان التشريعي للزمان قد صار في كل المجتمعات الحديثة سلطانا مدنيًا وعلميًا، إلا أن هذه السمة الدينية لم تختفِ تمامًا. فيوم الراحة الإداري، والتجاري، والصناعي، قد ظل – بصورة أساسية – يوم الأحد لدى المسيحيين، ويوم الجمعة لدى

المسلمين. والأعياد الطقسية – التي يرجع تاريخ بعضها إلى عهود الوثنية – لم تزل تعين لدى هؤلاء وأولئك الجانب الأكبر من أيام العطلات.

وتاريخ علم التقاويم، بمعناه الواسع، إن هو إلا جهد صبور ليوحد في سلم واحد، حساب الأيام، وحساب الشهور، أي بحسب الدورة القمرية في مبدأ الأمر (ولعلَّ الحساب الأسبوعي مشتق من ذلك)، وأخيرًا حساب السنوات. ويا له من عناء قاساه البشر المتحضرون ليكوِّنوا فكرة دقيقة عن العلاقات بينها، ولكي يستخلصوا "زمانًا واحدًا" من كل هذه الأزمنة المتنوعة! ولكن الشعور بالقيمة الذي كان يهدي عملية المماثلة هذه لم يعتوره فتور. ونحن نعرف مما رواه هيرودوت أن قدماء المصريين كانت لديهم بالفعل (من قبل) سنة موسمية، وسنة تُدعى "الغامضة" تتميز بما يتخللها من أعياد دينية، ولعلَّها من أصل قمري، وكانت هذه السنة تتغير بالقياس إلى الاعتدالين، على نحو ما لم تزل تتغير حاليًا السنة الإسلامية (الهجرية)، فشهر رمضان مثلًا يحل على التعاقب في جميع فصول السنة، بحيث يزداد فرق تاريخ الوثائق والأحداث بإطراد لدى العرب والأوربيين منذ الهجرة. ولدى الاغريق نرى "أرستوفان" يسخر من الفوضى التي تسود التقويم، والذي حاول "مينون" إصلاحه. ونجد عين هذه الصعوبات لدى الرومان حتى الإصلاح اليولياني. ثم بعد فترة من التوافق التقريبي، نجد اختلال التوازن قد حتم الإصلاح الجريجوري، وبمقتضاه صار اليوم التالي ليوم ٤ أكتوبر سنة ١٥٨٢ هو يوم ١٥ من أكتوبر من نفس السنة، مع ما في ذلك من فقدان للتعاقب الطبيعي للأعداد. وهو عمل دائب، لم يُكتب له التمام؛ لأن شعوبًا معينة لم تقبل هذا المعيار العقلي الجديد، ولكن مغزاه التجانسي العالمي واضح جلي.

وفي صدد الساعات نجد عين هذا الجهد صوب الهوية. فنفس الفكرة التي نسميها "ساعة" لم تكن موجودة في عصور موغلة في القدم. فلفظ ساعة الإغريقي أطلق أولًا على كل فترة زمانية، ولاسيما فترات الفصول، بل وفترات السنوات. والليل كان ينقسم إلى أربعة هزائع (جمع هزيع)، وهي بطبيعة الحال أطول في الشتاء منها في الصيف. وكذلك الحال في أقسام النهار المتنوعة: الفجر، وشروق الشمس، والضحى، والظهر، وبعد الظهر، والمساء. وعندما قسموا أجزاء النهار ليحصوها صارت هناك "ساعات موسمية" (أو دورية) كل منها ١٢/١ من الوقت الواقع بين الشروق والغروب. ولم يتم إلا فيما بعد ذلك بزمن أن الساعة صارت ٢٤/١ من الوقت الذي ينقضي بين شروقين متواليين، وبذلك صارت الساعات متساوية تقريبًا. ولكنها لم تكن واحدة وبالذات بين بقعة من الأرض وأخرى بسبب اختلاف وقت الهجرة. وقد استمر هذا النوع إلى أيامنا هذه، وقد عرفت زمنًا كان يجب على المرء فيه أن يغير الساعة التي يحملها عندما ينتقل من باريس إلى بريست. ثم تم التوحيد في داخل كل قطر بواسطة سيور توفيت تحقق أقصى تشابه يسمح التنوع الطبيعي بالوصول إليه في هذا الصدد. وهؤلاء الذين يتذمرون في استنكار من التوقيت الصيفي باعتباره تزييفًا "للتوقيت الحقيقي" ينسون إلى أي حد كانت هذه التقسيمات للنهار متنوعة قبل أن ترد إلى نظام الساعة الشمسية التقليدي بمعدلها المتوسط، ذلك النظام الذي ألفناه بحيث جعلناه "مطلقًا". ويكادون يجهلون على الدوام ما هو الفرق بين هذه الساعة – وهي في ذاتها خيالية – وبين الساعة التي تبينها المزاولة، ودع عنك الساعة النجمية، وهي مختلفة عنها أيضًا. ولكن لئن كان وهمهم ساذجًا،

فمصدره محترم فهو يشهد دائمًا بالجهد الذي يبذله الفكر لإقامة زمن فرد نمطي، وهو جهد يجد ترجمته اللاإرادية – في هذا الصدد وفي غيره – في الاقتناع بأن الزمن موجود "في ذاته"، وأنه ليس على المرء إلا أن يكتشفه.

٩– وربما قيل أن الأمر في هذا كله يتعلق بقياس الزمان، لا بالزمان نفسه، ولكن المعنى العقلي للزمان لا يكون شيئًا بدون مقياس يسمح بمعرفة ما يراد قوله عندما نقر بأنه فرد وأنه ينقضي بصورة نمطية. فما من حركة، إذا اعتبرناها بمفردها، يمكن أن يقال أنها نمطية، أما نسبة هذه المكانة إلى بعض الحركات دون سائرها، مهما يكن حاسمًا، إلا أنه غير تعسفي. فلو اتخذنا وحدة للزمان تأرجح بندول هو عمود من النحاس الأصفر طوله متر، لوجب أن نأخذ في اعتبارنا جملة سرعات تتزايد في الصيف وتتناقص في الشتاء. والعجيب أن كثيرًا من هذه السرعات سيتأثر بنفس معامل التغير سواء تعلق الأمر بجريان الماء أو بسرعة الضوء. وهذه الهوية هي التي تلزم العقل باختيار أحد الإيقاعات المتوافقة ليعلن أنه نمطي، وليكن مثلًا إيقاع الثواني في ساعة دقيقة جيدة. ولكن سائر الحركات لا تغدو نمطية إطلاقًا، ويطلب العقل عندئذٍ للسرعات غير النمطية عللًا للتغير ويمكن بناؤها في حالات كثيرة لنحكم أننا غنمنا بذلك من حيث المعقولية. والمعيار في مقارنة الأشياء الفكرية كما في مقارنة الأفكار الفردية هو تفوق الذات على المباين (أو ما هو عين الشيء على ما يباينه). وكل ما زاد على ذلك فهو تجريبي، ولكن هذا المعيار ليس تجريبيًا، ولا يمكن أن يكون تجريبيًا؛ لأن ما تعبر عنه (أو تجليه) قيمة.

وإذا كان ثمة إنضاج للصورة القبلية المزعومة للزمان، بقصد جعلها ملائمة لطلب العقل، فلا عجب أن تتمثل في التاريخ في صور مختلفة، ولا

عجب ألا يكون هذا التاريخ منتهيًا بالنسبة لها. ففي عصر أفلاطون، كان الزمان في نظر العقل المنشأ صورة دورية، قائمة على تجربة إيقاعات تتكرر ويتراكم بعضها طبقات فوق بعض، ولاسيما دورات النجوم. وهذا ما يفسر تسمية الزمان في محاورة طيماوس "الصورة الأبدية المتحركة المعدودة للثبات الأبدي". وهذا ما يفسر أيضًا الاعتقاد بالسنة الكبرى، التي يبدأ بعدها كل شيء على نحو ما كان عليه بدءًا، كما وقع من قبل. وبدون هذا الإيقاع العالمي، لا يكون زمان، بل كثرة من الأزمنة لا سبيل لها إلى العثور على وحدتها وبمعنى معين يغدو التمزيق العصري لهذه الدائرة، واستبدال خط مستيم متناه بها، بمثابة التخلي عن دعوى كانت تعد في البداية حقيقة عقلية، ولكن في ذلك انحلالًا للوحدة الشمولية، ذات الطابع العضوي، التي كانت تجعل من العالم "كونا" (كوزموس) ونسقًا ذا تروس متنوعة يتوافق كل ترس منها مع الآخر، وهذا ضروري كي تكون كل لحظات الزمان متشابهة تمامًا فيما بينها، ولكي تتلاشى الأزمنة الجزئية في زمان فرد. حكم معياري تحول بأسرع مما ينبغي إلى إثبات واقع، فسبق الموقف الواقعي لتجربتنا: فزمان الضوء بإيقاعه الخاص يظل في جانب منه عصيًا متمردًا على هذا البرنامج: ونحن نعرف تجربة "ميشلون"، وساعات النسبية المرتحلة، والزمان الخاص بالملاحظين في تحركهم المختلف، كل منهم بالنسبة للآخر. وأخيرًا ليس مؤكدًا أن الزمان دون الذري لا يخبئ لنا صعوبات أيضًا. وثمة دليل آخر، دامغ، على أن التنوع أو التغير مفروض علينا دائمًا من مادة خبرتنا. ولكن العقل قد قطع بالفعل شوطًا طويلًا في اتجاه الواحد والهوية بحيث لا يملك أن تثبط همته أمام بذل مزيد من الجهد.

١٠- وتدل تغيرات فكرة المكان على هذا الاتجاه نفسه. والمعطيات التجريبية ها هنا عبارة عن ردود الفعل العضلية، التي تتمثل أبسط صورها في الحركة التي تدفع حركة ساق الضفدع - ولو كان مقطوع الرأس - إلى الموضع الذي مسته قطرة حامض، أو ما هو أدق من ذلك، وهو أبسط الأفعال التي يعي بها كائن على قسط كاف من الرقي التنظيمي رد فعل من هذا القبيل. وهو ما يحتمل جدا أن يفترض درجة معينة من الكف، وهذه السمة ليست خلوًا من المغزى.

فهناك إذًا في الأصل - إن جاز مثل هذا التبسيط الغليظ - أمكنة بقدر ما لدينا من عضلات. أو إن شئت الدقة، هناك أمكنة بقدر ما لدينا من أنظمة عصبية تتيح لنا الوصول بحركات معينة، متفاوتة المدى، إلى كثرة من الإحساسات التي يمكن التعرف عليها. ولكن لا موضع لإضافة مكان يكون بمثابة مصدر خاص للمكانية، أعني مكانًا بصريا قائمًا برأسه، تمدنا به معرفة شبكيتنا بما هي أديم ممتد، وبحيث تمثل لنا تلاحما تجاوريا للصور المدركة مباشرة فتبدو الواحدة منها بجوار الأخرى. وهناك نزوع كبير إلى هذا الاعتقاد بناءً على استخدامنا الضخم للبصر. وأيضًا بنا على نفس الوهم الذي يقود الكثيرين إلى التساؤل، كيف يمكن أن نرى المقلوب في عيننا قائمًا معتدلًا؟ والواقع أن الإدراكات الحسية للشكل والمسافة تعتمد على حركة العين والعضلات التي تهيمن عليها، والشبكية لا تتداخل في هذا (وهو أمر طبيعي جدًا) إلا بوصفها أديمًا من البشرة ذا حساسية، بالغة الدقة، بحيث أن التعرض لإثارة ضوئية يثير نشاط النهايات العصبية المختلفة، بالضبط كما يثيرها مرور سن قلم أو شعرات الفرشاة على جبيننا أو على يدنا. وتأتي عديد من هذه

الإثارات في نقط شتى لا يختلف في النوع عن الاحتكاك المتآني لسني مقياس حساسية الجلد مع حلمتين مختلفتين.

وقد ألقى "أرنست ماخ"، في كتابات شتى، ضوءًا قويًا على سمات ما يسميه "المكان الفسيولوجي" في مقابل سمات المكان الهندسي. فأولهما متعدد، وحافل بالتنوع في كل صورة من صوره فهناك مكان بصري على مدى كبير وعلى مدى صغير، وأمكنة لمسية وسطى، وأخرى ضئيلة، وكل مكان منها متمركز حول جسم شخص، وهذا المكان محدود، وهو مختلف الجنس داخليًا؛ لأنه في هذه الحالة لا تكون للمناطق المحدودة نفس سمة المناطق الأخرى. وهي مختلفة الجنس أيضًا بمعنى أن لا شيء يتحرك فيها بدون تشوه، فهي تتسم بتغير الخواص الفيزيائية بحسب الاتجاه؛ لأن كل الاتجاهات فيها ليست لها نفس الخواص. ويقول أن بعض هذه الأماكن تشبه الأماكن الرايمانية: فهكذا مثلا مجموع الجلد، وهو نسق متصل من الإشارات يرتد في جميع الاتجاهات نحو نفسه. وما أكثر أنماط عدم التساوي من كل نوع، بحيث تستبعد هذه الأنماط شيئًا فشيئًا لتكون مكانًا فريدًا، متجانسًا، لا تتغير خواصه الفيزيائية بحسب الاتجاه، لدنًا كأنه الصمغ، لا متناهيًا على غرار المكان الذي وضعه ديكرت أو كنط ليجعل منه صورة قبلية!

وفضلًا عن هذا، فإن هذه الأمكنة الفسيولوجية فردية للغاية، ومتغيرة حسب الظروف، ومراحل الحياة، ودرجات الثقافة. وليس في مقدورنا إعادة صنع ما قبل تاريخها إلا بالمماثلة، وبطريقة افتراضية؛ لأننا منذ توفر بعض الوثائق لدينا، نجد هذه الوثائق متعلقة بأناس أتمت الحياة الاجتماعية تشكيلهم. وهذا العامل الجديد يرضي نزوعنا العقلي من جانب معين؛ لأنه

يحمل إلينا مكانًا موضوعيًا صحيحًا، وملزمًا لكل من يشاركون فيه. ولكنه من جهة أخرى يقتضي بين الأشياء اختلافات جديدة، تعينها أولًا البنية العضوية للمجتمعات، مثلما تجد بنية جسمنا نفسها في الأمكنة الفسيولوجية. ويقول دوركايم وموس: "لدى كثير من الشعوب يتفاضل المكان تفاضلًا عميقًا بحسب المناطق: لكل مكان منها قيمته الشعورية الخاصة.. وترتبط هذه القيمة بمبدأ ديني خاص، وبالتالي يتصف المكان بخصائص قائمة برأسها تميزه عن كل مكان آخر". والمكان لدى شعوب معينة متحرك، بمعنى أن القبيلة تحمله معها في تنقلاتها، فتترتب المناطق بنظام معين أثناء السير، وتستقر عندما تعسكر القبيلة وفق طريقة توزيع العشائر. ولدى الشعوب الأكثر استقرارًا يغدو المكان ثابتًا وفق الجهات الأصلية، ولكنه يظل متمركزًا ومتفاضلًا في تفرعاته. وهذه السمة – التي تتفاوت في بروزها – تظل قائمة أمدًا طويلًا. والتعبير بقولهم "سرة العالم" كان مطبقًا في منف لدى المصريين في العهد الفرعوني. وكان مطبقًا لدى الإغريق في دلف، وفي جزائر الفصح لدى سكانها، ونحن نعلم أن الصين "إمبراطورية الوسط".

ولا شك في أن قيام مكان اجتماعي يمثل تقدمًا للعقل، بالقياس إلى الفرد المنعزل، وما يجب أن يكون عليه تقريبًا في هذا الصدد طفل صغير. فهناك أولا تشابه الأذهان فيما بينها، على الأقل داخل جماعة من البشر متفاوتة السعة والضيق. وعندما يحصل هذا الإطار الذهني على اتجاه ثابت، مرتبط بحركة النجوم، فبهذا تبدأ الرابطة العامة (الشركة) القابلة للمتداد لتشمل البشر كافة. وفضلًا عن هذا يوجد تشابه غليظ فيما بين الأشياء بعضها وبعض عن طريق ربطها بجهة معينة. ولكن من ناحية توجد في هذه

المفهومات البدائية عناصر للفردية الجماعية – إن جاز هذا القول.. لتفاضل المكان في المجتمع الواحد حسب تنظيمه، ولتباين أمكنة المجتمعات المختلفة. ونتبيّن أيضًا في هذه المسألة ثنائية ما يسمى الرابطة الاجتماعية، من حيث أن المجتمع المحلي أو المجتمع الكبير يعمل في اتجاه القيم العقلية، فهو ككل إجمالي نظام عضوي متفاضل في أجزائه، ويقف موقف التضاد (أو التقابل) بإزاء سائر الكيانات الكلية الاجمالية. فإذا كان العقل ابن المدنية، فمن الواجب الاعتراف بأن له أخا يناصبه العداء، ويجد العقل عناء شديدا في زعزعة سيطرته.

١١– إن ضروب التقدم التي أحرزتها فكرة المكان في العصور التاريخية أقل جسامة وأقل تنوعًا من ضروب تقدم فكرة الزمان. ومع هذا فمن الممكن أن نلاحظ أنه لم توجد بعد كلمة تدل على ما نعنيه بالمكان بل تعني الكلمة، التي لديهم "الأين"، فالأين الداخلي للجسم هو امتداده والأين الخارجي هو الحيز الذي يشغله، وهو دائمًا محدود ومتناه. ولديهم كلمة "خورًا" التي تدل أصلًا على البقعة التي يسكنها شعب ما. وهذه الكلمة إذا دخلت عليها أداة التعريف فصارت "أي خورًا" دلت على أتيكا بالنسبة لأثينا. وهناك بحث حول استخدام أفلاطون لهذه الكلمة، وهل استخدمها بمعنى شبه ديكرتي؟ فقد افترض "تسيلر" و"لوتسلافسكي" ذلك، وأنكره "بروشار"، ويبدو أن لديه لذلك أسبابًا وجيهة. فأفلاطون يستخدم ذلك اللفظ "خورًا ايذون" مضافًا إليه اللفظ الدال على المثل بمعنى "تيبوس" أو "اذيرا" أي الموطن الذي تقيم فيه المثل. وخلاء ديموقريط "توكينون" هو أقرب ما يكون إلى ذلك، فهو غير معين، وغير منقسم، وبدون خواص. ولكن تلاميذه

سرعان ما افترضوا بينهما فرقًا أصليًا ذاتيًا، بأن جعلوا للذرات حركة طبيعية هي السقوط، مما يفترض أعلى بالإطلاق وأسفل بالإطلاق.

وهذه "العقلنة"، مهما يكن من عدم تمامها، كانت ولم تزل معدودة من المفارقات. وقد ناقشها أرسطو، فعنده أنه لا يمكن القول بخلاء منفصل وإلا صار عدما محضًا، ولا بغير معين متحقق بالفعل. لابدّ إذًا من القول لا بأن العالم محدود فحسب، بل – مهما بدا ذلك لنا غريبًا – لابدّ من القول أيضًا بأنه لا يوجد خلاء حول السماء الأولى: فليس في وسع أي شيء أن يكون أكبر منها. وفضلًا عن هذا، فإن المكان عبارة عن مناطق مختلفة في الكيف. فهناك مركز وفيه الأرض، لا صدفة بل لأن بينها وبين المركز طبيعة مشتركة. وحول هذا المركز منطقة الأجسام الثقيلة التي تأتي إلى هناك من تلقاء نفسها، لأن هذا "إيكيون تيبون" أي "أينها الخاص"، على نحو ما تأوي إلى دارها. وكذلك فإن محيط العالم؛ أي أعلاه، هو المحل الخاص بالنار، تصعد إليه بحركة طبيعية. فالامتداد غير متجانس من حيث هو شيء واقعي. ولابدّ أن رؤى الهندسيين – في ضوء ما قاله أرسطو عنها – كان لها عليه وقع شبيه بوقع "إيكاري" من تأليف كابيه، أو "أنباء من لا مكان" التي ألّفها وليد موريس، على أحد علماء الاقتصاد. ولكن هذه التطلعات الطوباوية قد انتهت في خاتمة المطاف بأن وجدت لها مكانًا في العقل المنشأ وفي الواقع الذي هو معياره.

وفي وسعنا مع هذا نتساءل: ألا يمضي التطور العصري للرياضيات في بعض الأمور في اتجاه مضاد للسير نحو الهوية، فهكذا يبدو الحال بالنسبة للفراغات التي لها "ن" من الأبعاد، والفراغات المتفاضلة بمعاملات انحناء، سواء كانت عامة، لا محلية أو متغيرة.

ويجب أولًا أن نلاحظ أن المكان الكلاسيكي، بنمطيته الكاملة، يظل مكان الإدراك الحسي المشترك، سواء لدى المساح، والمعماري، والمهندس. ولا اعتبار لغيره في مشكلة من مشكلات الفيزياء أو الكيمياء المعتادة، ولا في مسألة بيولوجية، ولا في لائحة عامة أو قرار قضائي، فهو إذن نمط أداة للعقل المنشأ.

وفيما يتعلق بالنظرات الرياضية العليا التي تتيح تعديلات في فكرة المكان العامة (المشتركة)، فثمة وجوه مختلفة يجب أخذها في الاعتبار: هناك من جهة التشابهات التي ترضي العقل المنشأ كل الإرضاء، ومن جهة أخرى هناك الجوانب التجريبية التي تدخل تنوعات كانت مجهولة حتى ذلك الحين، وعلى حد قول بوانكاريه "هم ضيوف جدد يجب إسكانهم". وكنا خليقين أن نتبيّن من وقت طويل طبيعة العقل لو أننا ميزنا دائمًا بين "ضروب التقدم العلمي"، التي هي زيادة في عدد الوقائع المعروفة، وبين "ضروب التقدم العلمي" التي هي زيادة في المعقولية.

وحالة الفرغات (الأماكن) ذات الأبعاد بأي عدد إنما هي من النوع الثاني من ضروب التقدم العلمي. فكل المحاولات لاستنتاج ضرورة الأبعاد الثلاثة استنتاجا قبليا باءت بالفشل: فليس هناك أي سبب كاف للصعود إلى هذا العدد ولا للتوقف عنده، وإنما هو ضرب من الواقعة الغفل الذي لا يقنع العقل. ونتخلص منه بأن نقول إن المكان (الفراغ) العقلي لا يتضمن في ذاته هذا الفرق المعين (التخصصي)، وأنه يقبل بمقتضى حقه أيما عدد كان من المتغيرات، وأنه ليس في هذا التعيين إلا خاصة فيزيائية وفسيولوجية، كما هو الحال بالنسبة للمريخ، فله في واقع الأمر كوكبان تابعان، أو كما هو الحال بالنسبة للنمل، فله في واقع الأمر ست أقدام.

ومعاملات الانحناء المتنوعة في الفراغ الواحد تمثل بداهة فقدانا للهوية، ولكننا نرضخ لذلك لأن هذا الفقدان للهوية يتيح من جهة أخرى تشابهات على درجة عظيمة من الأهمية، تأتي في مقدمتها الجاذبية، وهي خاصة فريدة في بابها مع "تشوه" للفراغ (مظهره واضح ومميز) بقرب الأجسام العابرة "فالجاذبية تعد وجها من وجوه الهندسة"، وهي مزية ارتدادية واضحة وجسيمة. ولكن النقص المقابل لذلك من جهة أخرى يخفف منه التعاقب المنتظم للفراغات ذات ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ... ن من الأبعاد. ونحن نعرف في الواقع خطوطا لها انحناءات متنوعة في المستوى الواحد، وسطوحا لها انحناءات متنوعة في الفراغ الإقليدي. وليكونن من غير السوي ألا يكون الحال بالنسبة لفراغ ذي ثلاثة أبعاد كالحال بالنسبة لفراغ ذي أربعة أبعاد، وهلمّ جرا. وبذلك نجد قيمة التماثل والنمطية، أو بالاختصار قيمة الهوية المثلى موضع احترام. وتشابه الأشياء فيما بينها يمكن أن تقدم في طرق متنافسة. وما يسمونه في الرياضيات "ملاءمة" – وهو لفظ غامض وملتبس بعض الشيء – إنما هو أشبه بأفضل العوالم الممكنة عند لايبنتز (وهو ما لا يمكن أن يكون الكمال المطلق): فهو تدبير مؤكد للمجموع الاجمالي أقصى درجة من الهوية، ولو بثمن من تفاضلات ثانوية معينة.

ونلاحظ أيضًا أن نظرية النسبية، بإقامة المكان / الزمان تنزع إلى جعل هذين المعنيين معنى واحدًا، وهما معنيان أقيما وتعقلنا أول الأمر، كل منهما لنفسه على حدة وبصورة مستقلة. هذا ما تنزع إليه النسبية، ولكنها لم تنجح في ذلك إلا جزئيًا؛ لأن الصيغة نصها:

$$\text{د ف}^{٢} = \text{دس}^{٢} + \text{دص}^{٢} + \text{دع}^{٢} - \text{س}^{٢} \,,\, \text{ن}^{٢}$$

والحد الأخير ليس له نفس صورة الحدود الثلاثة الأولى، ومع هذا ففيها تقدم في اتجاه الذاتية، وعلى هذا الأساس يسيغها العقل. وكما لاحظ أميل ما يرسون، كثيرًا ما نجد في أفضل عرض للنظرية النسبية تأكيدًا بأنها توصلت إلى أن تجعل الزمان بُعدًا رابعًا للمكان. وليس هذا صحيحًا تمامًا؛ لأن "ن" لا تتأثر فقط بمعامل خيالي في صياغة منكوفسكي، بل تحتفظ بسمة عدم القابلية للقلب، وهي سمة لا توجد في س، ص، ع. ولكن السهولة التي يقفز بها المرء فوق هذه الاختلافات، ليتحدث عن تشابه، تدلنا إلى أي مدى تعدّ الحركة في هذا الاتجاه أمنية للذكاء.

١٢- ومن بين بناة جداول المقولات، نجد البعض يشتقون العدد من الزمان، ونجد بعضهم الآخر يشتقونه من الزمان والمكان، ونجد فريقًا ثالثًا يشتقونه من المكان وحده. و "هاملان" يريده سابقًا على الزمان والمكان، ومشتقًا من فكرة العلاقة دون سواها. وبتطبيق المنهج الذي اتبعناه حتى الآن، نرى العدد ناتجًا من جهد موجه للفكر، معبرًا عن اتجاه تنحو إليه جزئيًا الأشياء المعروفة، وجزئيًا فحسب، ثم هو بعد ذلك تعبير عن هذه المقاومة وعن هذا الجهد في الوقت نفسه. والمشكلات التي أشرنا إليها منذ هنيهة سيئة الوضع: فالواقع أن معاني الزمان، والمكان، والعدد، متوافقة وليست متراكبة. والعقل لا ينمو كسلسلة، ولا كشجرة، بل كنهر فيه قوة موجهة، هي الثقل، توحد وتخلط مياه منابع كثيرة متنوعة وفق ما تسمح به عوارض التربة. والسؤال عن سبق العدد على الزمان، هو بعينه السؤال عن سبق دجلة على الفرات.

وأول مصدر (منبع) لما سيصير فكرتنا عن العدد هو التعرف على تمام

مجموع إجمالي من خلال الحضور الفردي لمكوناته: فالرعاة يفطنون فورًا إلى غياب هذه الدابة أو تلك. وهذه الملكة أكثر نموًا في الوقت الحاضر لدى غير المثقفين منها لدى العلماء، ويبدو أنها كانت على هذا النحو لدى شعوب معينة وبدرجة تذهل الخيال. ومن يفعلون هذا لا يقومون بالعد أو الإحصاء بمعنى الكلمة، ولكن هذا الإجراء يظل كامنًا تحت معنى العدد، الذي جاء رديفًا له من بعض الوجوه.

وحينما تكون الأشياء أكثر عددًا أو أكثر تشابهًا مما ينبغي بحيث لا يمكن التعرف عليها فرادى، كحبات القمح مثلًا، ففي المقدور أن يكون هناك إحساس إجمالي بتفاوت الحجم أو تفاوت الثقل. ولدينا هذا الإحساس، وإن كان قد أضعف منه استعمال المتر والميزان. وكذلك الشاعر الذي لا يحصى عدد إيقاعات شعره، أو "توبفر" الذي كان عليه أن يؤدي ثمن طعام قطيعه لدى الفلاحة التي لا تعرف العد، فكوم لها قطع النقود إلى أن قالت له "كفى". هذا الشعور في نظرنا، وسيلة تقوم مقام العدد، ومن وجهة النظر التاريخية هو مسلمة طبيعية سيقوم العدد بعقلنتها.

ومن المستبعد أن يوجد تفاضل في تقدم التفكير العددي، فدراسة الشعوب ذات الحضارة الدنيا دلت على وجود نظم تختلف فيها أسماء الأعداد بحسب اختلاف الأشياء: فأربعة لا تقال بنفس الطريقة عن البشر، والزوارق، والثمار. ولابدّ من درجة معينة من الثقافة لتصور كل عدد كأداة كلية. ونحن نعرف أوضاعًا وسطًا: تقدير الكل بالقياس إلى وحداته عن طريق استعمال أجزاء الجسم المختلفة، بترتيب تعسفي، ولكنه ثابت: الخنصر، والبنصر، والوسطى، والسبابة، والإبهام، والقبضة، والساعد، والكوع،...

إلخ. فأين تقدم العقل هنا؟ هو أولًا في كون الفروق بين الأشياء ذات الطبائع المتباينة تستبعد: عشرة رجال، عشرة خيول يعبّر عنها بنفس الموضع من الجسم "فالعدد فئة الفئات". ولكن هناك ما هو أكثر من هذا: سلسلة من الأشياء تصل إلى الكتف. ولنتناول نفس المجموع الإجمالي بترتيب آخر، فتظل الإشارة النهائية هي بعينها. وهذا "ثابت" (غير متغير) سيستولي عليه العقل فيضفي على هذا الحد الأخير دورًا هامًا: فيصبح المدلول الرئيسي لهذا المجموع الإجمالي. ويمكن تبديل الإشارات بحسب الأشياء، أو تبديل الأشياء بحسب الإشارات. وإذا رفعت منها واحدًا – أيا كان – فستظل الإشارة التي وقفنا عندها مختلفة عن الأولى، ولكنها ثابتة أيا كان الشيء المرفوع. ومن ثم النظرية العامة القائلة: "إن الأشياء من حيث هي معدودة تعتبر جميعًا متطابقة تطابقًا كيفيا فيما بينها". ويتبين هذا جيدًا من أننا لا نستطيع العد إلا إذا أخضعنا جميع الحدود لتسمية واحدة. وكما قال أستاذ برغندي ممتاز للرياضيات: "لا يجوز جمع الحطب مع الزجاجات" متى كانت الأشياء متباينة للغاية، أو منظورًا إليها من حيث تباينها، فعدها غير مستطاع، بل تكون مجموعًا غير المجموع العددي، كأعضاء الجسم الحي، أو عناصر المنظر الطبيعي.

ومتى تم إقامة هذه الفكرة عن العدد، مكونًا من وحدات متطابقة فيما بينها، نجم عن ذلك:

أولًا – إن أيا من واحداته لا يمكن أن تكون نهاية تسلسل؛ لأنها جميعًا ذات خصائص واحدة، فتسلسل الأعداد إذًا غير محدود.

ثانيًا – عملية إضافة وحدة إلى سابقاتها، هي دائمًا عين ذاتها، ومن ثم الاستدلال الشهير بالتراجع (أو النكوص). ولئن لم يكن له في الرياضيات الدور المانع الذي عزاه إليه بوانكاريه، إلا أنه يحتل فيها مكانًا في الصف الأول.

والتنميط تام: "ففي الإمكان بناء التحليل بالكلية بواسطة معنى العدد الصحيح والمعاني المتصلة بجمع الأعداد الصحيحة، ولا جدوى من اللجوء إلى أي مصادرة أخرى، أو أي معطيات من التجربة. وفكرة اللامتناهي التي لا خفاء فيها في الرياضيات، تنتهي إلى هذا بعد كل عدد صحيح يوجد عدد آخر صحيح"، وقد انتابت "تازي" الوساوس فيما بعد حول كلمة "يوجد"، فعبارة عن أي شئ هذا الوجود؟ فليس ثمة في مكان ما أعداد على نحو ما توجد أشجار النخيل في أفريقيا. ولكن السمة المعيارية التي أدخلناها عمدًا في تعريفنا للعقل تبدد هذه الصعوبة: فقولنا "يوجد" معناه إن كل وحدة أخيرة مؤقتًا في مجموع قابل للإحصاء، "من حقنا" أن نضيف إليها وحدة أخرى، وذلك لأن العقل المنشئ يوصينا – إلا إذا وجد شرط يقتضي العكس– أن نعتبر هذه الوحدة متطابقة تمامًا من حيث طبيعتها مع كل الوحدات التي جمعت من قبل.

فلا يكونن العدد، المكون على هذه الصورة، إلا معقولًا بحتًا، مرضيًا تمام الإرضاء حب الوحدة وحب المطلق. ويجب ألا ننسى هذا (١+١ =٢)، هذا ليس صحيحًا إلا إذا كان الواحد الأول مطابقًا للواحد الثاني، ولكنه إذا كان مطابقًا له مطابقة مطلقة اختلط به. ففي المنطق أ + أ = أ و أ أ = أ. فالعدد قد خلقه تشابه الأشياء فيما بينها، ولكنه يتلاشى إذا مضينا بهذه المشابهة إلى أقصى مداها.

فهو لا ينتمي إذن إلا إلى العقل المنشأ، ولا يحتفظ من المعطى إلا بما هو ضروري بالضبط لتفاضل وحداته، أي -مثلًا- بالأوضاع المختلفة في المكان، أو بمجرد افتراض ذهني بسيط لاختلافٍ ما، وإن كان غير معين بالكلية. وفي هذا الصدد كان ويدكند، وكوتيرا، وهاملان على حق في الكلام عن العداد باعتباره قانونًا عقليًا لا يفترض مسبقًا أي قانون آخر. ولكنهم عندما يضيفون إلى هذا أنه وظيفة منطقية خالصة، وأنه معيار المعقولية ذاته؛ فإنهم يقفزون في خلاء: فنحن نجد هنا أيضًا ثنائية المعرفة التي معطاها المتنوع هو عدوها وشرطها في آنٍ واحد. والصواب فقط أن نقول أن العدد هو من بين جميع صور التفكير المنطقي، أكثرها تراجعية، وأنه الصورة التي توصل العقل إلى استخلاصها إلى أقصى حد من هذا التبدل، وأن مهمته أن يدفع بها إلى أقصى حد ممكن.

إن العدد الصحيح والمعايير التي تنظم عمليات الحساب الأولية، هي ما يفرض نفسه بأشد قوة ملزمة على وعينا. فحينما يكون هناك اختصام، من يقتنع بأنه غالط في حاصل جمع يلقى نفسه في موقف لا عذر له فيه. والتاجر الذي يغالط في العدد، أو في وزن الأشياء المسلمة يهبط بقدر نفسه أكثر مما يهبط بقدره من يبيع الحرير الصناعي على أنه حرير طبيعي.

ولكن من جهة أخرى، فإن هذا الامتياز الذي للعدد، وهو امتياز له مبرره من درجة مشابهته العالية، وهو أيضًا مبرر للدور الرئيس الذي يقوم به في العلوم، لا ينبغي أن يؤدي لتمجيد أو تقديس العدد، على نحو ما يحدث كثيرًا في هذه الأيام، فيصبح سرًا يجعل منه لباب الواقع والمعيار الحقيقي للحقيقة، فالعدد لا وجود له إن لم يوجد ما هو معدود. ويمكن أن يقال بمعنى

مقبول أن الأعداد تحكم العالم، ولكنه دوار خطر، حتى ولو كان ذلك من جهة الحياة الخلقية، أن نتخيل الأعداد مكونة للعالم.

١٣- والخلاصة، أنه حدث تراجع للزمان، والمكان، والعدد، كل منهم على حدة. فلكل منهم سياق إجراء مختلف في أصله، ولكن الاتجاه في جميعها واحد: ينمو دائمًا صوب امتصاص الزمان في المكان. وكان موافقًا للعقل أن يحاول الإنسان ملاءمة مقابلة لهذا، تسمح بتشابه المكان والعدد. وهذا ما حدث، وقد التقينا عرضًا بوجوه معينة من هذا الإجراء.

لقد بدأ الفيثاغوريون هذا العمل عندما أماطوا اللثام عن تماثل الأعداد والأشكال، فلديهم أعداد مثلثة، ومربعة، ومختلفة الأضلاع، والمتبقية من متوازي الأضلاع. وقد مضى هندسيو الإغريق بهذا الأسلوب إلى مدى أبعد عندما عرفوا الدائرة بالطول الثابت لنصف قطرها "ر"، والقطع الناقص (الإهليلج أو البيضاوي) بأن ر + ر٢ = ن، (ر ، ر هما الشعاعان المتجهان) وعرفوا القطع المكافئ بأنه ر = رَ (ررَ ، هما هذه المرة المسافتان من كل نقطة على الدليل حتى البؤرة،... إلخ)، ولكن هذه الطريقة لم ترد الشكل إلى العدد إلا عن طريق إشارات كمية، تختلف باختلاف الأشكال المرسومة. وقد رد القرن السابع عشر هذه التعيينات الكمية إلى الوحدة مستخدمًا نفس نظام الإحداثيات، المطبق على جميع الأشكال المرسومة. ففي هندسة ديكرت (التي لم يوجد بعدُ فيها -كما لوحظ- تعريف عام للخط المستقيم) نرى صورة وسطى للمشابهة. ويبين استخدام الاحداثيات القطبية - أو غيرها من النظم- أن هنا أيضًا تشابهًا يمكن السعي وراءه بطرق متنوعة، ولكنه لم يدفع به إلى أقصى حدوده، برغم الرجحان الكبير لاعتبار العمود الثلاثي الأوجه مرجعًا.

لقد تم "تعميم" العدد ليسمح بهذا التطبيق على المكان، فصار عددًا مشروطًا، وكسرًا، عددا أصم، وعددًا وهميًا، وعدد متناهيًا في الصغر، وعددًا لا متناهيًا. "إن اللوغارتم المتناهي الصغر عبارة – في النهاية – عن إصلاح الخطأ الأصلي الذي اقترفه المرء، عن طريق محاولة تفتيت ما هو متصل، وعد ما هو لامتناه. أي بعبارة أخرى أن نفرض على المقدار قانون العدد". ولكن هذه المسيرة طبيعية جدًا لدى العقل، بحيث نجد الآن صعوبة في عدم اعتبار الخط المستقيم مصنوعًا من عدد لامتناه هو عدد جميع نقطه التي يمكن حصرها، وبحيث تحملنا جاذبية مغرية على أن نرى في أ صورة منحلة لـ أ + ب ت.

ومما لا شك فيه أن العدد قد تعقد بداهةً بسبب الاقتصار على اعتبار العدد البحت من حيث هو مقولة أو شبه مقولة، ولكن العمليات على العدد اكتسبت نمطية كانت تنقصها في الأصل. وعن طريق هذا التعقد أصبحت العمليات العكسية مشروعة على الدوام، وكانت محدودة جدًا في الحساب الأولى: فصار هناك معنى لـ ٥ – ٠ ، ٥ مقسومة بـ ٧، بل ولـ $\sqrt{-س}$، وهناك أيضًا تنميط في أننا نجد الأعداد الصحيحة في الكسور (كما في حالة أ/ب حيث م = ب ن)، وأيضًا بصفة عامة في الأعداد المركبة من كل نوع. ومع هذا، فهذه المزية الأخيرة، والحق يقال، مشتركة بعض الشيء: فهي مشتقة من المثال الشمولي أو الإجمالي أكثر مما هي مشتقة من المثال الكلي. فهنا على كل حال خليط غريب. (فريد) من الأرباح والخسائر، ومن عدم الملاءمات العقلية (تنوعات) ومن المكاسب العقلية (تنميطات) نشأ بينها توازن في الحسابات، مفيد في إجماله قطعًا. وعلى العكس من هذا،

تعدلت فكرة المكان بفكرة العدد، ولكن أيضًا في اتجاه التعميم. فأبعاد المكان المدرك حسيًا توقفت عند البعد الثالث: وتسأل العقل لماذا، مع أن المتغيرات يمكن أن تكون ٤ و ٥ و ٦... وبأي عدد كان؟ واعتبار الكثرية لأي عدد كان من الأبعاد يتفق تمامًا – كما رأينا – مع كثرية انحناء الفراغ، التي أوحت بها السمة المنطقية التي لا يمكن البرهنة عليها لمصادرة أقليدس، والتي لا يترتب على نفيها أي تناقض. ومن ثمة مفهوم "الهندسة نظامًا منطقيًا خالصًا". وبدون أن يكون الخليط من صور الزمان والعدد دامغًا كتراجع صور المكان والزمان والعدد، مأخوذًا كل منها على حدة، إلا أن المعايير التي تعبر عنه تظل مبررة بامتياز (أفضلية) ما هو ذاتي (عين الشيء) على ما يباينه: وذلك إلى حد معين، عندما يتعلق الأمر بالتقدم عن طريق مشابهة موضوعات التفكير فيما بينها. وهذا الامتياز أشد دمغًا عندما يتعلق بتشابه موضوعات المعرفة للقواعد التي يفرضها الفكر على نفسه.

وأخيرًا، سواء تعلق الأمر بالزمان أو المكان أو العدد، نتبين مدى جسامة نصيب الاختراع الإنساني في بروز صور هذه الثلاثة على التعاقب، وكم نحن بعيدون عن أن نجد جاهزة في التجربة هذه الصور العقلية، التي تخدمنا بعد ذلك بكل قوة في تفسير التجربة.

الفصل الثالث

السبب الكافي: العلة، والقانون، والمادة

(العلة والعقل: – الأصول المتعددة لفكرة العلة، سمتها القصدية، العلية والهوية، منهج الاقتطاعات المتعاقبة – وهم العدم النهائي– القوانين، ارتداد فكرة المادة).

"السبب الكافي" على نحو ما أبرزه لا يبنتز ومدرسته تصور وحدوي ينم على علم، وينتمي إلى درجة متقدمة من الارتدادية (ارتداد التنوع إلى الوحدة). ويحاول شوبنهاور القيام برد فعل ضد هذه الوحدة، وذلك في رسالته الحافلة بالملاحظات العميقة والعثرات المنطقية عن "الجذور الأربعة" لهذا المبدأ.. فهو يريد أن يبرهن على أن "مبدأ السبب الكافي تعبير مشترك لأربع علاقات مختلفة تمامًا، وكل علاقة منها قائمة على قانون خاص ومعروفة قبليًا". وهو يوافق بلا شك على أنه من الممكن استخراج منطوق واحد بالتجريد، ألا وهو: أنه لا يوجد شيء في التجربة إلا وهو مفوض من شيء آخر. ولكن هذا ليس ألا تبسيطًا منطقيًا نرى من الواجب أن نتخذ منه موقفًا. ففي نظره أن هناك شيئًا قبليًا، بيد أنه متنوع.

لابدَّ إذن من المضي إلى أبعد من هذا. فلنأخذ السبب الكافي بمعنى العلية التي تربط الظواهر المدركة حسيًا فيما بينها أو تربط المبدأ بالنتيجة، أو بمثابة تحديد لكميات أحدهما بواسطة الآخر، أو بمثابة تعليل للأفعال. فكل علاقة من هذه العلاقات كان لها بالفعل تاريخها، وتنبع من مصادر

متعددة، تحت ضغط موجة لما أسميناه العقل المنشئ.

إن الأقوال التي من قبيل "كل ظاهرة فلها علة" و "عين العلل تنتج عين الآثار"، هي بلا شك المبادئ التي تعزي عادةً إلى العقل. ولكن ما هي العلة؟ هذا المعنى يمثل أصلًا متعدد التكوين وتقدمًا محسوسًا جدًا صوب هوية متزايدة الاتضاح، من الحد الذي صدر منه إلى الحد الذي يسعى إليه.

إن لمعنى العلة أولًا مصدرًا قضائيًا، شأن أفكار عقلية أخرى كثيرة، وليس من المستغرب عندما نفكر في الوظيفة الحكمية للعقل، التي سبق أن تكلمنا عنها. و "أيتيا" هو اللفظ اليوناني الدارج والفني في آنٍ واحد لهذه الفكرة، ومعناه خصومة أو اتهام، وأيضًا إدانة و"أيتيوس" معناها مسئول، وهي مشتقة من "أيتيو" طلب من المسئول أن يجيب (ولاسيما بمعنى يؤدي حسابا عن).

وفي اللاتينية لفظ "كاوزا" معناه في آنٍ واحد علة، بمعنى "الذي ينتج"، وبمعنى قضية أو مرافعة. وعلة في الألمانية هي "أورزاخي"، فإذا نزعنا منها المقطع الأول، "أور" صار الباقي بمعنى موضوع قضائي.

وأول تأمل في العلل يجعل منها فاعلين مماثلين للإرادات البشرية. فجوبيتر علة المطر والصواعق، و "إيول" يطلق العواصف. بل ومن المحتمل جدًا أن العلية الفيزيائية كانت مقصورة بديًا في مواجهة ما يعاني منه المرء، أو يشكو منه أو يثأر منه. ومن المعروف لعلماء الاجتماع أن الجائحة أو الحادث أو الوفاة يعد تلقائيًا من فعل سحر ضار. وهذا النزوع طبيعي جدًا، حتى أننا نراه في وقتنا الحاضر يبرز من جديد في بعض الأوقات. والمسئولية نفسها تعرضت لتحولات: فمن المعلوم أنها كانت بديًا مسئولية جمعية، قبل

أن تغدو فردية: ولكن على الحالين نجد العلة، "هي من نلقي عليه اللوم" أو "ما نلقي عليه اللوم". وقد بقيت آثار من هذه السمة في أكثر صور هذه الفكرة توسعًا.

والعلة في هذا التصور دائمة، لا تستنفد تأثيرها (سلطانها) بممارسته. فالعدو سيهاجمنا مرة أخرى، واللص سيسرق. هذه هي فكرة "العلة الفعالة" التي تقابل فلسفيًا "العلة الفاعلة" أو العابرة، التي تستنفد نفسها بأحداث أثرها، على غرار الأشياء القابلة للاستهلاك. وبين العلتين تناقض معين، فكلما أحسنا فهم امتداد ظاهرة في ظاهرة أخرى، قل استنكارنا للفاعل.

ولكن كما لوحظ كثيرًا، لا تجهل أقدم المجتمعات أو أقلها حضارة الفعل الآلي، وهذا مصدر آخر تمامًا لفكرة العلية. فلا يخرج أحد للصيد بدون التعاويذ التي يرون أنه لا غنى عنها لظهور الطريدة، وإتاحة قتلها، ولكنهم يعلمون كذلك أنه ينبغي أيضا ضربها بالحربة، أو رميها بسهم. فالفعل اليدوي ها هنا هو الذي "يسبب" الأثر المنشود، ويعون أنهم ينفقون في ذلك قوى ينبغي عليهم تجديدها. ويضاف إلى هذا الوعي رافد آخر، فقد جعلتهم الصدفة، أو الملاحظة، يفطنون إلى أنه بعد حدث من نوع معين، أو بعد تمام فعل معين، ينتج بانتظام حدث من نوع آخر، وأن الأول على للثاني. فالاحتكاك ينتج النار، والنار تسود الخشب وتستهلكه، وتصهر الشمع، وتصلب الصلصال، والصدمة تكسر قشرة الثمرة الصلبة. ولا ريب في أن العلة هنا علاقة بين طرفين (أو حدين) سيعدهما التفكير المتقدم مرتبطين بقانون. ولكن لا نزاع في أن هذه العلاقة من تلك العلاقات التي يشار إليها في كافة اللغات بعين الكلمات التي تشير إلى العلاقة السابقة، ويخلط الحس

المشترك بينهما؛ فالتجارب المعاشة التي توعز بها دائمًا إنما هي جداول تتكون منها فكرة العلية.

وإليك علاقة ثالثة من لون مختلف، ألا وهي تولد الكائنات الحية، ففي إحدى عشائر إفريقيا التي يذكرها "دينيت" يتمثل الشكل العام (سكيما) العادي للعلية على النحو التالي:

علة مذكرة	} أثر متوسط {	مذكر	} أثر ختامي	
علة مؤنثة		مؤنث		

بيد أن هذه الصياغة توحي بدرجة من الملاحظة متقدمة؛ لأننا نجد أمثلة لعشائر غير متحضرة لا تقرن بين الحمل والولادة وبين العلاقات الجنسية، وعلى كل حال، من أقدم التجارب وأكثرها استمرارًا بالنسبة للزارع ومربي الحيوانات أن تنتج الكائنات الحية بعضها من بعض. والعلة الفيزيائية عند الإغريق تتخذ شكل شجرة أنساب الآلهة، بل لقد لوحظ أن في الديانات والفلسفات الراقية طريقتين لامتثال الله علة للعالم. إما بطريق الخلق أو الصنع، أي علاقة الصانع بصنعته أو العامل بعمله، وهذا هو النوع الأول من العلية الذي رأيناه آنفًا – وإما وحدة الوجود والتولد، فالله ينجب الكائنات كما ينجب الوالدان الطفل، وكما تنتج البيضة الطائر الذي تحتويه بالقوة.

وهذان الأسلوبان في تصور العلية الالهية لا تستنفدان الإمكانات: فهناك مصدر آخر وشكل آخر لهذه العلاقة في التجربة الداخلية للقصد،

بأوسع معانيه، وللجاذبية التي تقود إلى امتثال الله على غائية للعالم. فهكذا نجد إله أرسطو الذي يحرك جميع الأشياء من حيث أنها تنزع إليه. وليست هذه العلة أقل أنواع العلل طرافة، إذا كان كنه العقل أنه قيمة، وحكم معياري، وليس إثبات واقعة.

١٥- هذه بعض أصول معنى العلة: فهي تلخص مجموعة متنوعة من العلاقات المختلفة، وموضوعات التجربة المعاشة. ومع أن العقل المنشأ ينزع منذ زمن يعيد إلى امتثالها تطبيقات لعلاقة واحدة، إلا أن هناك كثيرًا من الخيال في هذه الوحدة وهذه البساطة. فمن جهة يكفي أن نحلل فكرة العلة في استعمالاتها المعاصرة، لكي نرى إلى أي مدى تحتفظ بآثار من هذه التنوعات الأصلية. ومن جهة أخرى يمكننا أن نرى كم هي واقعة تحت حركة تنقية تنزع إلى استنفاد هذه التنوعات باجتذابها صوب مطابقة متزايدة بين ما يكون العلة وبين ما يكون الأثر. وليس معنى هذا أن هناك محلًا لازدرائها، وأن السعي لمعرفة العلة ليس واجبًا عقليًا.

ولكن معنى العلة يظل متعددًا ومضطربًا. فتحليل ميل الشهير برمته يفترض أنه إذا ما كانت الظاهرة أ معطاة، فالواجب البحث بين الظاهرات السابقة عليها أَ بَ جَ... إلخ عن ظاهرة أخرى تكون "علة" للأولى. أو بالعكس، نبحث بين الظاهرات التي تعقبها هـ. و... إلخ. عن ظاهرة تكون أثرًا لها. وهذا الوضع -كما بينت ذلك باسهاب في موضع آخر لا ينهض على قدميه. فإن كانت العلة لابدّ أن تتسم بواقعة إنتاج أثرها بإطراد، فغالبًا ما لا يكون أي من الظاهرات السابقة على هذا الحال، وكذلك الأثر المنشود لو أننا انطلقنا من العلة. وينتهي ميل نفسه إلى القول بأن "العلة من وجهة

النظر الفلسفية، هي حاصل الجمع التام لجميع الشروط الإيجابية والسلبية في جملتها، ومجموع الظروف من كل نوع التي متى حدثت تلتها النتيجة باطراد". وليس هناك ما هو أصوب من هذا؛ فالمقاصد الموجودة مسبقًا، ومصالح العاطفة أو الفعل، هي التي تسمح في هذه المادة الغزيرة باقتطاع ما نكرمه بتسميته علة. وهكذا عندما يقع حدث، نسمى من بين سوابقه عله، أما ما يجبه المخيلة بندرنه، وأما ما نريد أن نجذب إليه الانتباه كي نعالجه في مرةٍ أخرى، وأما ما يلقي مسئولية ويمكن أن يستتبع عقوبة أو مساءلة قضائية، وأما – على العكس– ما يمكن ؛ لأنه يكون حالة ضرورة قاهرة، أن يصلح عذرًا لشخص أسهمت أفعاله في هذا الحدث.

وإذا كان الأمر متعلقًا بظواهر معملية، فالحال ليس كما هو تمامًا، بل يظل إخضاع العلية لوجهة النظر المختارة وللقصد التجريبي كما هو، على نحو ما تبين ذلك الصيغة القائلة: عند تساوي كل الأمور فيما عدا ذلك؛ لأن القائم بالتجريب يثبت بشكل حاسم كل عناصر الموقف الذي سوف ينتج فيه شيء ما، بحيث لا يترك إلا عاملًا واحدًا قابلًا للتغير، فإذا اقترنت تغيرات هذا العامل بتغيرات في المجموع الإجمالي كان لها بمثابة العلة، ولكنه لا يكون كذلك إلا بهذا الشرط: شرط عدم التغير المذكور آنفًا. ها هو غاز يزداد ضغطه، فما علة هذا؟ ستكون العلة تغيرًا في درجة الحرارة، إذا كنا قد جعلنا حجم الغاز ثابتًا عن طريق الشروط التجريبية. أما إذا جعلنا درجة حرارة الغاز ثابتة، فالعلة هي نقصان حجمه. وهكذا الحال بالنسبة لشدة تيار نبقيه ثابتًا، والعلة تكون أحيانًا، هي القوة الكهربية المحركة وأحيانا أخرى هي المقاومة. وهذه حالات على درجة مسرفة من البساطة فالغالب أن تكون

العوامل أكثر من هذا عددًا، وعندما يتعلق الأمر بظاهرات بيولوجية كثيرًا ما يتحدى تنوعها التجريب، ولكن فيما عدا هذا التعقيد يظل الموقف كما هو فيما يختص بتعريف العلة.

وأحيانًا نبحث تحت اسم العلة عن طبيعة الظاهرة نفسها، من حيث الميكانزم، في مقابل مظهرها الإجمالي – بدلًا من البحث عن ظاهرة سابقة لها– فنبحث مثلًا عن تذبذب الهواء من حيث هو علة الصوت، أو عن اقتحام طفيلي أو ميكروب كعلة للمرض. وهذا ما سماه بيكون "الصورة" أو "الإجراء الكامن". ومن الملاحظ في هذه الحالة أن ما يبرر استخدام نفس اللفظ ويبرر الإدراج تحت نفس المقولة، هو السمة العملية لما يجيب عن السؤال التالي: العلة / الماهية – إن جاز تسميتها بهذا الاسم – هي ما يجب العمل فيه لإنتاج أو منع ما نحكم أنه مطلوب أو مكروه. وقد ألح بيكون نفسه على هذا الوجه من المشكلة، عندما بين إلى أي مدى تكون معرفة "العلة الصورية" أغنى بإمكانات الفعل من معرفة "العلة الفاعلة". والواقع أن وجود علة فاعلة يمكن تحديدها لظاهرة ما، كأنها مفتاح يمكننا اكتشافه من بين السوابق الكثيرة التي سبقت هذه الظاهرة، إنما هو فرصة كثيرًا ما تسنح، أو على الأقل تبدو كثيرة السنوح؛ لأن العقل يستولي على العلاقات التي من هذا النوع متى استطاع ذلك. ولكن – من حيث الحق – ليس في هذا ما ينبغي أن نتوقعه، في حين أن الأقرب للطبيعي أن ما يبدو على سلم الإدراك الحسي وكأنه هو بعينه، قد يكون كذلك فيما يكونه في نظر تحليل أدق.

١٦– ها نحن نرى كل ما يبقى "غير معقلن" – إن جاز لي استعمال هذا التعبير– في استخدامنا لمعنى العلية. ومن ثم لا نجد في الفيزياء

الكلاسيكية كلامًا البتة عن العلية، اللهم إلا في حالات عملية (مثلًا عند البحث عن أي علة أفشلت هذه التجربة، أو أنتجت اضطرابًا في إجراء يسير عادة بطريقة مختلفة)، ويتشبثون فيها بقوانين لها هذه الصورة

ي = هـ/ر ، ن = ط/ف حيث كل متغير يمكن أن ينصب علة، إذا ما اتخذنا الترتيبات الضرورية. ولم تغير الميكرو/فيزياء شيئًا من هذا الوضع.

ومن وجهة نظر معينة يتم مطلب العقل بصور من هذا النوع، نفس الظاهرات تعقبها بانتظام ظاهرات بعينها. أو على الأصح – بما أنه لا توجد ظاهرات متطابقة تطابقًا صارمًا– أن الظاهرات ذات الاسم المشترك فيما بينها تعقبها ظاهرات أخرى ذات اسم مشترك فيما بينها، فهناك بالفعل صورة بارزة لدور الهوية واعتبار محترم من جانب الفكر لقيمته العليا تلقائيًا.

ولكن يجب أن نرى ما تحت الأوراق: أولًا – وكما يقول كنط بعد تعريف العلية بأنها التعاقب بحسب قانون – لا شيء يضمن أن يكون هذا التعاقب مستمرًا وباقيًا ما لم يجعله شيء ما ضروريًا. ثم لأن هذه العلاقة – من حيث أنها تذهب من غير المتجانس إلى غير المتجانس– على شيءٍ من الكثافة، بحيث يخضع لها الذكاء ولكنه لا يتمثلها. "ترتبط إذن بتركيب العلة والأثر كرامة من المستحيل كل الاستحالة تفسيرها حسيًا: فهي ليست عبارة عن بروز الأثر في أعقاب العلة فحسب، بل يجب وضعه بواسطتها، ويجب خروجه منها كنتيجة لها".

ولكن ماذا يمكن أن يكون معنى "وضعه بواسطتها" و "خروجه منها كنتيجة لها"، إذا كانت العلة والأثر –كما قال في الصفحة السابقة– "شيئين

مختلفين تمامًا"؟ هذه السلطة تظل غامضة خفية بالكلية؛ لأنها تتضمن علاقة سرية داخلية بينهما. فإن لم يحلنا هذا لي التصور الاستحيائي العتيق، تصور العلة الفعالة والخالقة، فهو يتطلب وجود طبيعة مشتركة بين الحدين، وأن يوجد في الأثر شيء ما كان من قبل في العلة، كما تنتقل البلازما الناسلة من الوالدين إلى ذريتهما، وفي هذا الانتقال يتقوم رباط العلية.

وحينما يصبح العالم مشكلة آلية (ميكانيك) خالصة - وهكذا تميل العقلانية إلى امتثاله، بشهادة ديكرت ولايبنتز- عندئذٍ يكون الجواب بسيطًا. ها هو جسم مقذوف بحركة على نمط واحد من أ إلى ب، فالجزء الثاني من خط سير المقذوف م ب أثر للجزء الأول أ م، فهو في الواقع ليس إلا استمرارا لعين الحركة من عين الجسم، ومبدأ القصور الذاتي إنما هو التأكيد لهذه الهوية. وإذا قسمنا خط سير المقذوف إلى أربعة، أو ستة أو ثمانية أقسام، عرفنا نفس هذا العدد من الظواهر المختلفة، وكل واحدة منها أثر لسابقتها وعلة لتاليتها. فالعلة والأثر يمتزجان في النهاية في تفاضل الحركة بالنسبة لأي نقطة. والتقسيمات يمكن نظريًا - أن يكون حيثما اتفق. وإذا حدث في التجربة إن وجدت لحظة تفرض نفسها على انتباهنا بصدمة، أو انحراف، أو نقلة من وسط إلى آخر، أو بداية أو انقطاع الرؤية... إلخ. عندئذٍ لا يكون تقطيع هذا الثبات حاسمًا كل الحسم، ولكن ما يكون العلية يظل هو بعينه، أي هوية يمكن التعبير عنها بالمحافظة على مقادير معينة.

وهناك حالات كثيرة في تجربتنا ترتد إلى هذا الرسم الإجمالي (سكيما)، وبالتالي تسمح بإحلال قوانين تنطق بثبات كميات معينة محل القوانين العلية. وهذا هو السبب في أن لايبنتز - مستبقًا على أساس الحالة الواقعية

للفيزياء– قبل من حيث المبدأ، وبالنسبة لجميع الظواهر تساوي العلة والأثر من حيث الطاقة (أو العزم). وهي حيثية اعتنقتها أكاديمية العلوم في قرارها سنة ١٧٧٥ ضد الحركة الأبدية، واستند إليها مؤسسو نظرية حفظ الطاقة. وهذه البديهية اللايبنتزية (وهي أقدم منه) "العلة تساوي الأثر" قد اعتنقها "روبرت ماير" في بداية أبحاثه على قوة الطبيعة غير الحية (١٨٤٢)، واعتنقها فاراداي في رسالته سنة ١٨٥٧ عن حفظ القوة.

وكذلك "تين" أخيرًا، بعد أن جعل التفسير العلي عبارة عن علاقة أزواج من السمات العامة، ثم عبارة عن تداخل "وسيط مفسر"، وهكذا دواليك، قد اضطر للاعتراف بأن المرء مدفوع بهذا إلى حد أو نهاية تمتزج فيها العلة بالأثر، فتطبيق مبدأ العلية عبارة عن اكتشاف عين الشيء بين المعطيين اللذين يربطهما هذا المبدأ، ويرتد إلى مبدئي الهوية وعدم التناقض. لا إلى هذين المبدأين بالضبط – فليس لهما إلا معنى منطقي– بل إلى "الكرامة" العليا لعين الشيء لدى عقلنا، ونحن نعلم هذه المرة ما يعنيه هذا اللفظ الغامض، الذي لم يصل كنط – برغم خلقيته – إلى فصل مدلوله القيمي.

١٧– كل تفسير إذن غير تام، والعقل المنشئ يقتضي شيئًا أكثر من هذا، ما بقي هناك فرق بين العلة والأثر؛ لأن هذا الفرق – من حيث هو فرق – غير مفسر(بفتح السين). ولكننا لا نستطيع أن نقفز دفعة واحدة إلى النهاية؛ لأن الصيرورة إذا ما فسرت (بضم الفاء) تمام التفسير، تلاشت. ويوجد ها هنا –كما يوجد في الحالة التي التقينا بها آنفًا– ازدواج بين العقل وما يريد أن يجعله معقولًا، فلابد إذن من حل وسط يوافق مقتضيات العقل.

وإقامة قوانين عليه أو عددية (وقد رأينا آنفًا ما العلاقة بينهما) شكل من أشكال هذا التوفيق (الحل الوسط)؛ لأن ذلك عبارة عن وضع الهوية في علاقة التعاقب بين ظاهرات تعد متطابقة عمليًا فيما بينها. ومبدأ العلة الذي يتصل بهذا مرحلة هامة في مراحل تكوين العقل المنشأ، وينبغي الحذر من زعزعته لدى من لا يستطيعون تجاوزه.

ويحرز المرء مزيدًا من التقدم في عين الاتجاه بأن يجعل من الصيرورة نفسها – كلما أمكن ذلك – عملية على نمط واحد، نمطها الحركة القصورية المعزولة، وبالتالي هوية تغير. ولكن هذا لا يكفي لتغطية العمليات، التي يعترف الحس المشترك العلمي بواقعيتها بشبكة محكمة إحكامًا كافيًا. وهكذا يمكن للعقل أن يمضي – ويمضي بالفعل – بطريقة أخرى تتوافق واتجاه العلم الحديث. وهذا ما يمكن تسميته "منهج الاقتطاعات المتوالية". وهو عبارة عن تفكيك بالفكر للوقائع التي نبحث عن علتها، بحيث نعزل العناصر التي تكون بينها منذ الآن هوية أو على الأقل تساوي كمي. ولتكن الظاهرات **A** و **B**، فنستخرج بالنسبة للكل منهما: **a** من **A** و **B** من **B** ونثبت أن **a** = **B** وتبقى إذن **A** و **B** فنستخرج من جديد **a** من **A** و **B** من **B** ونثبت أن **a** = **B** وهكذا كلما أمكن ذلك.

فمثلاً: ما هي علة شروق الشمس؟ (وقد اتخذت عمدًا مسألة واقعية، كان القدامى يضعون لها فروضًا متباينة يمكن الرجوع إليها في لوكريس). واليوم يستخرجون أولًا من الظاهرة العينية الإجمالية الشمس، موضوعة من حيث هي باقية عين ذاتها، والأرض موضوعة أيضًا من حيث هي باقية عين ذاتها، ثم يستخرجون حركة دوران الأرض حول محورها، موضوعة أيضًا من

حيث هي على نمط واحد، فهوية (تطابق) اتجاهها وسرعتها، هما اللذان يجعلان المظهر المحسوس معقولًا. ولكن فيما يبقى من المظهر المحسوس يوجد تنوع: فالشمس لا تشرق في نفس الموضع من يوم إلى آخر، ولا في نفس الساعة والفترة ما بين هاجرتين ليست ثابتة بحساب الكرونومتر؛ أي المقياس التوقيتي الدقيق ولا مساوية لليوم النجمي، ولذا فإن اقتطاعات جديدة ستزيد من الجانب المفسر (بفتح السين).

وبعملية مماثلة اقتطعوا – من تحولات المادة – "أجسامًا" اتفقوا على حقهم في عدها مماثلة لذواتها على الدوام، ومطابقة مطابقة كافية لهذه المصادرة. ومن هذه الأجسام اقتطعوا جزيئات عدوها متماثلة كل التماثل، وذرات ارتد تباينها إلى بنيات من الجسيمات أقل تباينًا، وبالتالي عين ذاتها بأعداد أكبر. ويبدو هنا اتجاه زحف "عين الشيء" إلى النصر بمثابة أمر بديهي، وكذلك أهمية العدد لهذا التمثيل (التحول من الاختلاف إلى التشابه).

والثوابت التي نحصل عليها في هذا الزحف ليست قبلية لأننا نتحسس طريقنا. ولكننا بالميكانزم العقلي الذي رأيناه من قبل يعمل، نضع وجوده قبليًا في صورة مبادئ العقل المنشأ التي تفترض أنها تعبر عن قواعد مشتركة للمعرفة وللوجود. يقول كنط "سئل فيلسوف ما وزن الدخان، فأجاب: اطرحوا من وزن الخشب وزن الرماد المتبقي من إحراقه تحصلوا على وزن الدخان، ذلك أنه افترض أنه مما لا مراء فيه أن المادة – حتى في النار – لا تفنى، وأن شكلها وحده هو الذي يتغير"، ويروون هذه القصة بعينها عن السير والتر رالي وهو يدهن غيلونه. هو خطأ فاحش، ولكنه معقول؛ لأنه

يتضمن الاقتناع بأن الوزن يظل هو بعينه. وكذلك مبدأ دوام الكتلة كانت له أيامه المجيدة، ولكنه اليوم يعدُّ أمرًا تقريبيًا. وكذلك دوام الفعل الذي يغدو دوام كمية الحركة عند ديكرت، ودوام القوة الحية من جهة ودوام "كمية التقدم الموجه" من جهة أخرى عند لايبنتز، ودوام القوة عمومًا عند روبرت ماير وعند هلمهو لتز، ودوام الطاقة عند يونج ورانكين. واتجاه التحولات الحالية يتضمن تماثلًا إضافيًا: فعلى غرار المكان / الزمان يجتهدون في امتثال الطاقة / المادة بواسطة ثابت وحيد.

١٨- هذا المنهج يتضمن لا عقليات احتياطية: ولا يقرر هل هناك لا عقلي نهائي. ويعمل ببساطة وكأنه لا يوجد شيء لا عقلي، ولا يمكن أن يكون إلا هكذا؛ لأن ما يحدده قيمة، أو موجه، وليس تأكيد وجود أنشئ منطقيًا من قبل. فوجود من هذا القبيل بالنسبة لهذا المنهج إنما هو على العكس مثال ينحو صوبه. كذلك يفترض الواجب الخلقي شرًا فعليًا حاضرًا يحاول تخطيه ولا يضع البتة حدا لإنجازه، ولكنه لا يستبعد أن يكون في المعطيات التي ينطبق عليها شرٌ جذري. فهل حالة المثال العقلي للعلية الكاملة، الذي هو الحفظ التام.

يبدو أن إثباتًا فيزيائيًا يفرض ذلك: قانون الارتداد المادي الذي يعبر عنه مبدأ كارنو / كلوزيوس ومبدأ كوري. وكان لايبنتز يعتقد أن الأثر من الممكن أن يعيد إنتاج علته بتمامها بسبب هويتهما. وهذا غير صحيح، برغم حفظ الطاقة في الانتقال من أحدهما إلى الآخر. والأثر التماثلي لا يمكن أن يعيد إنتاج الحالة اللاتناسقية، التي خرج منها بدون تدخل طاقة خارجية، فالبطارية الكهربية تفرغ شحنتها من تلقاء نفسها ولا تعيد شحن ذاتها أبدًا.

والتحولات الفيزيائية أو الكيميائية التي تزيد ضابطة التغير تحدث من غير أن تقترض شيئًا من الوسط في نظام تام العزلة، فلا يحدث أبدًا تحول تلقائي في الاتجاه المضاد

وتتبدي في الحياة صيرورة طبيعية لا يمكن عكس اتجاهها أيضًا ومن المسلي أن نعرض بالمقلوب فيلما يمثل حيوانات تنمو، وتأكل وتضع أو يمثل بناء يصلح جدارا، أو ملاحظ سدود يدير أهوسته، وشدة سخافة مثل هذه التعاقبات تتحدى أي معقولية. وقد أقيمت محاولات عديدة لإقامة دورة كفيلة يجبر التفاضلات الملغاة، فلم توجد أي دورة موافقة للوقائع المعروفة. فلابدَّ دائمًا من افتراض شيء لا طبيعي في هذه الحالة لا يمكن لأي شيء مما نعرفه أن يعطينا فكرة عنه. وليس في هذا ما يريح عقليًا، ما دام هذا الجبر لا يمنع الإلغاءات السابقة من أن تكون قد حدثت فعلاً.

وكثيرًا ما الحّ أميل ما يرسون على السمة اللاعقليه لهذه الصيرورة الواقعية للأشياء، وعلى النفور الذي لم يزل يبديه الفكر البشري من هذه العملية، المضادة جدًا لبحثه عن الدائم، والتي تغيب عنا حتميتها في حالات كثيرة. وهنا النفور واقعي جدًا، بل وطبيعي جدًا إذا فكرنا في معارضة السورة الحيوية والارتداد، ولكن ألهذا النفور ما يبرره عقليًا؟

الأمر الغريب الذي لم نكن بالتأكيد مستطيعين أن نتوقعه قبليًا: أن هذه العملية وهي ضد العقل في صورتها، ليست ضده في مادتها. والعالم يخضع لتغيرات واقعية وبذلك يخطئ ضد مثال الهوية الفكري، ولكن هذه التغيرات عبارة عن زيادة في المجانسة: فالمستويات، والضغوط، والجهود، تنزع كلها إلى

التساوي، وتنزع الطاقة بشكل عام متزايد نحو التوزع بالتساوي بين الأجسام التي يمكن أن تتبادلها. وهكذا تكون صيرورة العالم بحيث تتناقص التنوعات التي كانت تكون المعطيات غير المعقولة. وفي النهاية فإن هذا الجانب من الواقع المنشأ – والذي لا يتوقف علينا – يصل إلى عين التلاشي التدريجي لما هو حسي، الذي تحققه الاقتطاعات المتعاقبة التي يقوم بها الفكر.

١٩– هذه الصورة لعدم نهائي كثيرًا ما حركها البعض كفزاعة في وجه نزوعنا العقلاني إلى التوحد، ولا محل للارتياع منها.

أولًا لأن هذه الحركة قد تكون قابلة للاستمرار بلا نهاية، في خط مقارب، كسلسلة الأعداد التي يمثلها في كسر عشر العدد ط. وهكذا نجد أمامنا إمكانًا غير محدود لتقدمات متناهية، ومع هذا قابلة لأن يعرفها وعينا من حيث هي كذلك، بفضل قانونها الداخلي.

ثم إن فكرة الفناء (أو التلاشي) هذه مشتركة. فلنفرض كائنًا يستطيع أن ينظر إلينا من الخارج، ويمكن لهذا التماثل – وهو غير محدود بالنسبة لنا – أن يصل بالنسبة إليه إلى آخر مداه في زمن متناه، على نحو ما يلحق أخيل بالسلحفاة، مع أن حركته يمكن أن تمثلها سلسلة لا متناهية من نقلات متزايدة الصغر. فلماذا لا يوصل اختفاء ما يخف بلا انقطاع، إلى نظام راقٍ من الواقع. لا يتيح لنا سير تحليلنا أن ندركه من حيث هو كذلك؟ تصور مثلثًا متساوي الأضلاع تزدوج أضلاعه بلا حدود تارة عند نقطة، وتارة عند أخرى، ولكن بحسب قانون يجعل الأضلاع الجديدة والزوايا الجديدة، تنتمي إلى مضلعات منتظمة متعددة الزوايا ومحدبة، يمكن أن تنبع من هذا المثلث

الأصلي. ولنقل أخيرًا أن الإيقاع بحيث ينبغي –بالنسبة للمشاهد– أن تصل هذه العملية إلى نهايتها في الزمن؟ – وهذا المضلع وهو في حالة الصيرورة لا يدري إلى أي شيء يتجه كيانه: فهو لا يعرف إلا قانون نموه الداخلي. وفي كل تقدم يتحقق في إحدى نقطه، يزدوج ضلع له، ثم يزدوج مرة أخرى، بحيث يتجه كل ضلع منها نحو أن يصبح صفرًا، وكل زاوية تزداد انفراجًا، ويتناقص ضلعاها في الطول، وفي النهاية يفقد المضلع ذروة فرديته وسمته من حيث هو ذو زوايا وهذان بالنسبة له هما كل وجوده. هكذا، من الداخل، يعتقد هذا المضلع أثناء هذا المخاض أنه يسير نحو العدم بذلك الانحلال لكل عناصر تكوينه، أما الهندسي الذي يراه يتحول على هذا النحو فلن يخامره قلق من ناحيته. فهو يعرف هذه النهاية التي يجهلها المضلع، ولذا ينتظر بلا خوف تلك اللحظة التي تتلاشى فيها جميع الأضلاع بهذه العمليات التدريجية مع نفس الوقت، الذي تنتهي فيها بدمومتها الخاصة مقيسة بساعتها الداخلية؛ لأنها عندئذٍ تتحول إلى دائرة. وبذلك يكون قد تحقق – بطريقة من المستحيل لأي كان على ذكاء المضلع أن يتصورها سلفًا – ذلك المستوى الأرقى الذي كانت هذه الأضلاع مع هذا تنزع إليه ولاشك في أن هذا المستوى يتحقق باختفائها كأفراد. ولكننا نرى كم هذا الاختفاء مختلف عمّا لو كانت هذه الأضلاع والزوايا قد ألغيت ببساطة إلغاء محضًا، فلا يبقى ثمة أي شكل، كأنك محوت بالطلاسة كل ما على السبورة.

٢٠– ولكن ليس مما يعنينا هنا هذا التحول الممكن، وأنا لم أشر إليه إلا لأبين كم يمكن لما كان يبدو عدما لرجل الشارع، أن يكون غنيًا

بالإمكانات، ولكي أرد على الفزع من السنة الألفية الذي يضعونه في مقابل تماثل الأذهان فيما بينها، والذي علينا أن نحتفظ به فيما يتعلق بتاريخ معنى العلة أنها تحت سيطرة حكم قيمة لا يتغير.

إن معنى القانون، وهو معنى مرتبط بمعنى العلة ارتباطاً وثيقًا يتبدل في هذا الاتجاه بصورة لا تقل عن ذلك حسمًا. فهو أيضًا بدأ قضائيًا، ثم دخل في فلسفة الطبيعة على سبيل المماثلة للمجتمعات البشرية. وهكذا طبق الإغريق "نوموس" (أي الناموس أو القانون) على الوقائع المادية، بطريقة مجازية جدًا، بحيث أن لوكريس يتحدث عن توافق طبيعي. وبقي المعنى البدائي حاضرًا لدى كبار فلاسفة القرن السابع عشر، الذين أدمجوا هذه الكلمة في اللغة الفنية للعام، فهم يعدّون قوانين العالم قرارًا (أو مراسيم) الخالق، وفي الإمكان إعادة إقامة بنود هذه القرارات بمتابعة إطاعة الكائنات الطبيعية لما فرضته عليهم هذه القرارات الإلهية إطاعة شاملة، فالقوانين التي كانت بديًا أفعال إرادة أصبحت متصورة – بشكل متزايد – تصورًا تجميديًا كمنطوق (أو بيان) بسيط لما هو مشترك ودائم في فئات معينة من الظواهر، وهذا الارتداد (من التنوع إلى الوحدة) يجبهنا في فقرة من المبادئ (فصل ٢ فقرة ٣٦)، وفي الفقرة التي ينتقل فيها ديكرت من ثبات الله – المتضمن في كماله (ولنفطن إلى أن هذا حكم قيمة!) – إلى النتيجة القائلة "إنه يحفظ كل أجزاء المادة بنفس الطريقة وبنفس القوانين التي راعاها في خلقها". إن قانون التجويف يتمثل جميع المعاملات المتنوعة والتجريبية المحض – التي كانت تكون سابقًا جداول الانكسار، وهي متكثرة بحسب الأجسام الماثلة – وذلك باختزالها إلى الوحدة.

وما يمكن أن يعد بلا تردد بمثابة تقدمات في المادة العلمية، وما توجه إليه التحية لأنه نجاح للعقل. إنما هو استيعاب عديد من هذه القوانين في قانون واحد، وتوحيد قوانين سقوط الأجسام وقوانين كبلر في قانون الجاذبية العام، وتوحيد قوانين الضوء في قوانين الظواهر الكهرو/مغناطيسية من جهة، وفي الميكانيكا التموجية من جهة أخرى. ولم يحدث أبدا أن أثار اكتشاف تنوعات جديدة هذا السرور الذهني، والفرق ملفت للنظر. فعندما نلتقي بتنوعات جديدة نسجلها، بل ونشعر بالشكر والعرفان لمن درسوها؛ لأن في ذلك زيادة لمعرفتنا وزيادة في المادة الأولية التي سنتناولها ونتوسع في دراستها. ولكن ذلك كله ليس إلا عملا علينا أن نقوم به، إلا حينما يسير هذا الكشف ثغرة أو يتمم إلا عملا علينا أن نقوم به إلا حينما يسير هذا الكشف تغرة أو يتمم انتظاما كانت قد ارتسمت بدايته، كما حدث ذلك مرارًا – في الكيمياء.

٢١– وما سبق يبين كيف أن البحث عن رباط عقلي بين الحدود التي يربط بينها القانون يؤدي بالفكر إلى إدخال موضوعات محددة معينة في اقتطاعاته، كمادة كما يتغير. وقد قرب أرسطو بين هذه الفكرة وسابقاتها تحت اسم العلة المادية، ودوام الجوهر – لدى كنط – هو موضوع أول "تماثل للتجربة"، وهذه الفكرة تعبر عن ارتداد (من التنوع إلى الوحدة) شبيه بالمقولات السابقة.

ونجد هنا عين الكثرة الأصلية: ففكرة المادة التي تقابلها الصورة من جهة، وتقابلها من جهة أخرى الفكرة المتلهفة للفاعل ومقاصده فكرة المادة هذه منتزعة من عمل النجار، والحداد، والفحار والمثال. وفي كل مرة يتعلق

الأمر بمادة مختلفة متفاوتة المقاومة، ولها كيفيات مختلفة جدًا، على حسب نوع العمل. ومع هذا، فمنذ الأصول الأولى للفلسفة، وربما قبل ذلك، وجد من أكدوا الوحدانية بحرارة، باسم العقل. وهذا نوع من النذر المقدس بعيد جدًا عن التجربة. ونرى ذلك لدى الأيونيين الذين وضعوا أولاً تلك الوحدانية، ثم بحثوا بعد ذلك بين العناصر المعروفة عن أيّها يمكن أن يكون جوهر جميع العناصر الأخرى. وديموقريط، والعرف الديموقريطي، يحاولان إنقاذ ما هو جوهري في هذه الهوية، برغم الحواس، وذلك بادماج تام لما هو متنوع في الشكل؛ فالذرات في محتواها لا تختلف فيما بينها أكثر من اختلاف قطعة من الذهب الخالص عن قطعة أخرى من الذهب الخالص. وجهد الكيميائيين يؤيد هذا العرف، وعنوان رواية بلزاك "البحث عن المطلق" – وإن بدا غير دقيق للوهلة الأولى– يرتبط بالأمل الكبير في رد الكل إلى الواحد – وديكارت يوحد بحرارة بين المادة والامتداد، ويا له من تكريم لنذر العقل المنشئ! وكل تجربة عصره تقاوم هذا التلهف، فالقرن الثامن عشر يقوم برد فعل ضد ما يسميه "قصة" – ولعل الأصح أن يقول "يوتوبيا". وقائمة

"الأجسام البسيطة" تتكون وتطول. ولكن هذا ليس سوى دوامة، وتأتي اقتراحات "برتيلو" عن تماثل الأجسام البسيطة والأجسام الأحادية التركيب والأجسام المتعددة التركيب ويأتي جدول مندلييف، والفروض حول بنية الذرة، والسمة التي لا يمكن تمييزها للإلكترونات السالبة، أيّا كان مصدرها، والتمثل الممكن بين المادة والطاقة – وإذا بالسياق يتحدد نحو التفسير الديكارتي حاليًا، وفي أوج نشاطه. ويكاد يكون غير ضروري أن نلاحظ أن

هذا التماثل للجواهر فيما بينها مقترن بتماثلها مع التفكير التصوري والعددي، فجانب متزايد باستمرار من تحديداتها يصبح معقولًا بمجرد غدو دعائم هذه التحديدات متشابهة فيما بينها.

وأخيرًا، يوجد تقابل محسوس في ما يمكن تسميته "مادة فكرة المادة"، وهو التقابل بين الصلصال والفخار، بين الخشب المقطوع والرجل الذي يصنع منه بيتًا. فمن هذه الجهة لا تقابل المادة الصورة، بل الفكر، والفاعل. وهي بلا ريب تنساق إلى حد ما لقصد من يستخدمها ولكنها تنساق كواقع له باطنه وردود أفعاله الخاصة، وكل من عمل بيديه في المعمل يعرف نزوات الخشب، واللحام، بل والنحاس الأصفر أحيانًا. فهناك شيء فعلي على نفس مستوى وجود الإرادة، وتناقض الجسم والنفس هو أشد صور هذا التقابل لفتًا للأنظار.

ومما يتجافى مع الحيطة أن نقول أن العقل يتخطى هذه الثنائية: فمن الواضح على الأقل أن تاريخ الفلسفة كله زاخر بمحاولات القضاء عليها. والمادية المذهبية جهد في هذا الاتجاه، ولكن عدم كفايتها كمفسر يزداد اتضاحا بحيث أن فكرة الجوهر المادي بالاقتطاعات المتوالية تزداد تعقلنا في علاقات منطقية هندسية. وإذا استطاع شيء في المادة على أساس هذا الفهم أن يتحد بالحياة والوعي الفرديين، فهو الباقي بعد هذه الاقتطاعات. وعندئذٍ لا يكون للمادية شيء من التفسير أو المعقولية يمكن أن يرجع إليه الشعور الامتثال. والمثالية تصبو إلى ذلك أيضًا، بالمعنى الذي يدل به هذا اللفظ الشديد الاشتراك على النظرية التي يمكن بمقتفاها رد مادة المعرفة بأكملها إلى فعل المعرفة، ولكن هذا الفعل لا يمكن أن يتقوم إلا إذا تحول إلى حكم

معياري. ومن التناقض، أن نقول مع بارمنيدس أن التفكير وموضوع التفكير شيء واحد فحسب أو أن نقول مع أرسطو أن التفكير الأعلى هو تفكير التفكير. بيد أن ذلك لا ينقص من عمق هذه العبارات، فهي تستند سرًا إلى شكل من الجدل لم يطلق عليه اسم، ويستحق أن يكون له اسم، فهذا الجدل هو وضع قوي للاتجاه الذي يسلكه المرء لتأكيد أنه في نهاية الطريق. فالتعدد ليس حلمًا جميلًا؛ لأنه استعداء للواقع ضد نزوع الفكر الطبيعي إلى تحويل المثال إلى واقع.

الفصل الرابع

العقل المنشئ والمعايير الخلقية

(السبب الكافي للأفعال – معناه المزدوج – وجود اخلاقيات والبحث عن أخلاق واحدة – التقدم والهدم – الأسس العقلية للفوضوية والسفسطة، "أغلوطة" الهدم الخالص) .

٢٢– مبدأ السبب الكافي في مجال الفعل هو التأكيد بأنه ما من فعل يحدث بغير دافع. ولكن لهذا المبدأ معنى مزدوجًا.

هوراس قتل أخته: فهل كان لهذا القتل سبب كاف؟ وهذا سؤال يمكن أن يكون المراد به، أفي هذا الذي كان دافع للفعل يمكن تعيينه بحيث أنه كان من الممكن توقع أثره؟ أو يمكن أن يكون المراد، أكان على حق وهل كان فعله معقولًا؟ وأحدهما سؤال ينصب على الواقعة، والآخر ينصب على الحق، وكلاهما يحتكمان إلى العقل.

ومن المؤكد أن الناظرين في هذا الاحتكام قد اختلفوا كثيرًا، وسنحاول أن نبين أنه في كلتا الحالتين يوجد موجه دائم من خلال هذه التنويعات.

فلننظر بديًا في وجهة النظر السيكولوجية، لقد حدث فيها تغيير وتعديل غريب بدون طائل. فقد كانت العلة –كما رأينا– في هذا الموضوع مسئولية جمعية في البداية، ثم فردية، وكان هذا المعنى من العوامل التي أسهمت في تكوين فكرة العلة الفيزيائية. ولكن بمجرد دخول فكرة العلية الطبيعية في العلم، واستخدامها بانتظام أو منهجية متزايدة، انعكست على المجال الخلقي

بنوع من الارتداد. ولم تكن فكرة اطراد يمكن التنبؤ به في السلوك البشري غائبة عن أرسطو أو الرواقيين، ولكنها تطورت على الخصوص في القرن السابع عشر في مقالات بيكون، ورسالة الانفعالات لديكرت، والأخلاق لاسبينوزا، الذي يعد الكتاب الثالث منه أكثر العروض جذرية لهذا التمثل. وهو يقول في صفحة شهيرة: "إن معظم من تكلموا عن الانفعالات وعن طريقة معيشة البشر، يبدو أنهم لا يتناولون أمورًا طبيعية تتبع القوانين العامة في الطبيعة، بل أشياء موضوعة خارجها. بل ويبدو أنهم يتصورون الإنسان في الطبيعة دول داخل الدولة؛ لأنهم يعتقدون أنه يثير الاضطراب في نظام الطبيعة أكثر مما يتبع هذا النظام، وأن له على أفعاله سلطانًا مطلقًا، وإنه لا يعينها إلا هو نفسه.. ولا ريب أنه سيبدو لهم أمرًا غريبًا أن أهم بتناول أخطاء وسخافات البشر على طريقة الهندسيين.. ولكن ما من شيء يحدث في الطبيعة يمكن أن يعد نقصًا أو عيبًا؛ لأن الطبيعة هي هي دائمًا، وخواصها وسلطانها على الفعل هما شيءٌ واحد فحسب، وبعبارة أخرى أن القوانين والقواعد التي بمقتضاها يحدث كل شيء ويتغير هي دائمًا عين ذاتها، وبالتالي يجب أن يكون هناك منهج واحد فقط لفهم طبيعة الأشياء أيًّا كانت، وذلك بواسطة القوانين والقواعد الكلية للطبيعة".

ولكن من البديهي أننا لا يمكن أن نصل هنا إلى نفس الاتصال الموجود في الحركة الفيزيائية؛ فالظاهرات الواعية لا يمكن اختزالها إلى المجانسة. فالشعور، أو الفكرة، أو القرار، كل هذا ليس له تسلسل يمكن أن تكون الهوية نهايته. والاعتراض يستند إلى واقعة، ولكنه لا يدل على أن ما يتمناه من العقل ليس عين ذاته دائمًا.

ونلاحظ – بديًا – أنه ولد – وبكل قوة – سيكولوجيًا لرد الفعل تعيد إقامة هوية كاملة من حيث الطبيعة بين التفسير السيكولوجي والتفسير الفيزيائي. فإن فشلت هذه الهوية في تحقيق هذا التمثل، بقي أنها تنزع إلى تحقيقه – ثم حتى مع الاحتفاظ بالسمة "الباطنة للوقائع النفسية"، من الممكن أن نعرف فيها – كما في الفيزياء أو الفسيولوجيا– أصنافا من الظاهرات ذات الاسم الواحد والمعاني المختلفة، ولها تعاقب منتظم. هوراس قتل أخته، والسبب هو أن "الغضب" ينتج "أفعال عنف"، دائمًا؟ كلا، ولكن في مجال الفيزياء أيضًا، وكذلك في مجال البيولوجيا، توجد إطرادات غير حقيقية إلا من حيث هي نزوعات. فمثلًا تسقط الأجسام عموديًا (إذا لم يكن هناك دفع جانبي أو عدم تماثل في المقاومة) والأنواع تتكاثر بمتوالية هندسية (إذا توفرت الأقوات ولم يكن هناك تدمير بالجملة،... إلخ)، كذلك ينتج الغضب القتل إذا لم يوجد عائق كافٍ. ولم يكن العائق كافيًا، فهوراس متعصب لفكرة الوطن، وهي مقترنة عنده بأفكار القداسة، ومن ثم بالتضحية. وهو مستثار إثارة مفرطة لأنه خاض أخيرًا معركة، والمرء يقتل بمزيد من اليسر إن كان حديث عهد بقتل. والأفكار الرومانية تستخف بالموت. ولا وجود لروح الفروسية إزاء النساء– وللتفسير نهاية. ولكننا نرى بوضوح إلى أي شي ينزع التفسير، لقد كان من الممكن توقع ما سيحدث، لو كانت هناك معلومات كافية، وبذلك تتحقق مماثلة الفكر والأشياء، وذلك بفضل روابط عامة تظل هي هي، عن طريق مماثلة الأشياء فيما بينها. ويمدحون كبار الكتاب لأنهم يبينون في المآسي أو الروايات الأثر الضروري سيكولوجيا لمزاج معين في موقف معين. "إنها لصدفة كان كل شيء يحتمها" – وعلى العكس أي حل

عرضي بدون جذور عقلية يعدونه ضعفًا– اللهم إلا إذا رأيتا وكما هو الحال عند موليير– إن وراء ذلك تشاؤمًا مقنعًا يوحي – بدون الخروج عن العرف المتبع في الكوميديا وهو "النهاية السعيدة"– بأن ذلك ما كان ليحدث حقا في الحياة.

وثمة أكثر من هذا، فبرغم تيار الوعي المتدفق، تجتهد السيكولوجيا الدارجة في اكتشاف ووضع ثوابت، مثل: ذكرى تظل هي بعينها، أو انفعال مسيطر، يسندون إليه سمة مفسرة (بكسر السين)، أو معرفة حقيقة ما، أو الهوية الشخصية. وهذه اقتطاعات مماثلة لما في العلوم التجريبية، وهي مصطنعة بلا شك مثلها، ولكنها معقولة وفعالة.

وأخيرًا، في تيار التفكير يقوم رباط حقيقة بحقيقة، ورباط فكرة / مبدأ بفكرة / نتيجة. فنحن نفسر حكمًا بأن نبيّن أنه متضمن في حكم آخر، وأن لدينا وعيًا بهذا التضمن. ونحن هنا نستطيع أن نقترب من الهوية كاقترابنا منها في أي ظاهرة فيزيائية، حتى أن بعضهم أراد أن يرى في التضمن الضروري تحصيل حاصل. وثمة تحفظات كثيرة على هذا؛ لأنه لا يجوز الخلط بين العقل المنشأ والعقل المنشئ. ولكن وجود هذه القفزة إلى النهاية يعد بمثابة عرض من الأعراض الظاهرة ويمكن تقريب الرأي الدارج مما سبق، وهو مثله خاطئ بالمعنى الحرفي ومثله أيضا في كونه معبرًا. وهذا الرأي الشائع هو القائل أن كل منطق صارم ينبع من مبدأ الهوية وحده.

٢٣– أيوجد عين هذا الاتجاه في السبب الكافي بما هو تبرير؟ قد يخشى قبليًا أن يحول مثل هذا الاتجاه الأخلاق إلى انسياق أعمى. وسوف نبيّن فيما

بعد أن هذه الفكرة الموجهة هي على العكس أقرب إلى الشخصائية؛ لأن الشخص هو الفرد من حيث هو عاقل، مستمدًا من ذاته وغير خاضع للخارج – ما يجعله في علاقة ممكن أن تكون كلية مع غيره، فلننظر بديًا– وبدون تخمين– في عدة سطور بها ملاحظات متوافقة ومحبذة للغرض الذي نقترحه.

أولًا– تفوق معايير السلوك الموحدة القوانين وتفوق الأحكام الخلقية التلقائية، كما كشف النقاب عنه فيما يبدو بول جانيه ودير كايم، وإن كان هذا لمقاصد مختلفة اختلافًا جذريًا. ويتوهم الفلاسفة في معظم الأحيان أنهم يستخرجون قواعد جزئية في الأخلاق من نظرية سيكولوجية أو اجتماعية، أو ميتافيزيقية، بل ويتكلمون بازدراء خاص عن الواجبات التي لا "تستند" إلى شيء. ولكن الواقع أنه مما يدعو للدهشة أن الشخص الشريف لدى بنتام، أو لدى كنط، أو لدى سبنسر، أو لدى رينوفييه يظل هو هو إلى حد ملموس، وليس هناك اعتبار نظري يمكن أن يؤدي إلى وضع طبع نيرون فوق طبق مرقص أوريليوس، أو حكم بأن طرطوف أفضل من المنسنيور ميريل.

ويكتب ديكرت إلى الأميرة اليزابث أنه ليس لديه أي تغيير يحدثه في الأخلاق وكنط يلاحظ في حاشية طالما أهمل شأنها أن الفلسفة ليس من مهمتها اكتشاف الأخلاق، أو الرهنة عليها، وتغييرها، بل مجرد البحث عن صيغة تجعل جميع تقييماتها متوافقة فيما بينها. ثم يضيف إلى ذلك قوله: "وعندما يعرف المرء مدى أهمية الصيغة لدى الرياضي، بحيث تسمح له أن يحدد بطريقة دقيقة للغاية ما يجب عمله لمعالجة مسألة ما، بدون فجوات أو أخطاء، فلن يعد المرء من الهينات أو النوافل التي لا دلالة لها، العثور على

صبغة تسمح بمثل ذلك بصدد أي واجب كان" وشكا جون ستيورات مل، وسبنسر، من أن ناقديها لا يريدون أن يدركوا إلى أي مدى تبرز الارتباطية أو التطورية القيم الخلقية المقبولة لدى العموم، بل ان سبنسر دُهش، مع شيء من الأسف وبشيء من السذاجة، لأن منظورًا جديدًا كمنظوره يقتضي هذه القلة الضئيلة من التغيرات في التطبيقات المعيارية.

وينبغي، إذا ما أردنا المضي بهذه الملاحظة إلى الغاية، أن تكون تحت تصرفنا مجموعة من الكتب من قبيل الرسالات الثمينة التي كشف فيها المسيو "البير بابيه" عن الأحكام الخلقية التي يمكننا إثبات وجودها لدى الرومان، والغاليين الرومان،... إلخ. فنلمح فيها بوضوح –كما يبدو لي– تنوعات المعايير الصريحة الصياغة أو الضمنية بالقياس إلى معاييرنا، وأيضًا نلمح التيار، أو على الأصح المغنطة التي توجهها توجيها متشابها. وفي هذا – كما يقول فقهاء القانون– "بداية دليل أو برهان" علينا أن نحتفظ به. وحتى إذا تناولنا حقبا من الزمن أبعد من هذه، فلن تكون هناك صعوبة كبيرة في التعرف على وحدة واحدة للعقل في الأخلاق (إذا عنينا بفصلها فصلًا حاسمًا عن العرف، أي عن العادات الجنسية والظروف المادية للحياة) من خلال الأقاصيص الشعبية للهند، أو لمصر القديمة، أو في التوراة، أو في المسرح الإغريقي، أو في الأخلاق إلى نيقوماخوس – التي يقول عنها "روشار" أنها ربما كانت بالنسبة للأخلاق بمثابة مبادئ "أقليدس" بالنسبة للهندسة. وقد نشر المسيو "لوي فيبر" في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق فيما بين سنتي ١٩٠٥ و١٩١٩ سلسلة من المقالات عن "أخلاق ابكتيت" والاحتياجات الراهنة للتعليم الخلقي، وهي ثقل توازن بازاء نزوع من لا يحبون أن يكتشفوا

إلا تناقضات بين العصور المختلفة. ولنتناول أخيرًا الصور الست للحكماء، التي رسم المسيو "ليسين" في "رسالة الأخلاق" – وهو كتاب على جانب عظيم من الخصوبة والأصالة منشور في مجموعة لوجوس – ابتداء بالحكيم البوذي وانتهاء بالمتصوف البرجسوني. وهم حكماء مختلفو الأوطان والعصور والمذاهب النظرية، ومع ذلك أليس مما لا يمكن رفضه –كما بين هو ذلك– إن كل واحد منهم متفوق خلقيًا تفوقًا لا متناهيًا على الإنسان الذي يعيش بالطريقة التي تعارض ذلك تعارضًا مطلقًا؟

٢٤– لقد حاولنا أن نقيم الدليل التفصيلي في كتاب آخر، على أن الاتجاه الدائم للأحكام الخلقية ولتقدماتها يعبر عن تفوق عين الشيء على الآخر – أعني ما يبدو لنا أنه عصب العقل المنشئ، وسنكتفي هنا إذن بتلخيص نقاط نمطية منه، مع الرد على اعتراضات معينة.

العلم كله متفق على الاعتراف بانطواء مثل السامري الصالح على تقدم خلقي يتجاوز الناموس القديم – في أي شيء؟ في أن الإلزام الخلقي الذي كان معترفًا به منذ أقدم العصور بإزاء "القريب" (قرابة الدم أو المواطنة) قد اتسع للأجنبي، بل وللأجنبي الذي يعد عادة بمثابة عدو. والشيء الغريب أن توسعا بهذا الاتجاه نفسه – ولكنه أضيق منه– كان موجودًا بالفعل في سفر اللاويين، وهو التوصية بمعاملة الأجنبي المقيم في الوطن معاملة المواطن. إنها الأخوة المحدودة بالمجموعة الطبيعية، وقد اتسعت للضيف الأجنبي، ثم لجميع الناس، وهذا هو التحرك بالأفكار الخلقية نحو الكلية. وقد يقال ان الأمر بالعكس، ففي عصرنا عادت للظهور وبقوة صارخة نزعات العنصرية وكراهية الأجنبي، فهل تعد هذه النكسة، وإن كانت محلية – بمثابة تقدم؟

أيمكن لفيلسوف أن يقرها؟ وهذه هي المسألة: فالأمر غير متعلق بسلوك الناس، فلعله لا يتحسن مطلقًا، بل يتعلق بأحكام تقييم هذا السلوك، عندما يستند الناس (يلجأون) إلى العقل. ومن الملحوظ جدا أن الشعور التقليدي، في هذه المسألة، يناصبه العداء عين الخصوم الذين يبخسون قدر العقل والمنطق، وبنفس الحجج.

والسؤال الذي انطلقنا منه يحتوي أيضًا، في منطوقه نفسه، تضمينًا له نفس المعنى: أتوجد قطبية إيجابية للعقل، كافية من حيث هي تبرير؟ ولكن ما معنى أن تبرر فعلًا أو سلوكًا؟ معناه أن نبين أنهما شرعيان، وبالتالي يستند لدى الآخرين من مشاهدين وقضاة وأصدقاء، إلى وجود مبادئ هي بعينها مبادؤنا، وهنا مرة أخرى يرجع إلى الهوية لإثبات أننا على حق.

ولا يحدث هذا في المادة أقل من حدوثه في الصورة، إذا كان ما نحكم بأنه سيئ أساسا هو مركزية الذات والجور، الذي يمكن أيضًا أن يسمى فرط الاهتمام بالذات. وقد كتب "سينسر" في "مبادئ الأخلاق" دفاعًا عن الأنانية ضد الغيرية. وهو عنوان صارخ وفيه مفارقة، ولكن يعوض هذا أن الدفاع جاء على عكس ذلك. ولكن المحتوى لم يكن على هذا النحو، فما أراد بيانه هو أن تضحية الذات تكون أحيانًا مناهضة للغاية منها، كما هو الحال لدى أب يقتل نفسه بكثرة العمل ليجعل أسرته تعيش في سعة، فيموت من الأجهاد ويتركها للفاقة. فهناك درجة معينة من الاهتمام والدفاع عن الذات ضرورية للفعل الخلقي، ضرورتها لكل فعل. وهذه القاعدة العامة لا يفكر أحد في إنكارها. وهذا لا يعني أن تضحية الذات ليس لها أي قيمة باطنة، وأنه لا محل أبدا لوضعها في كفة الميزان مع مصالح خلقية أخرى. إنما

المراد هنا ببساطة أن مؤلف "الفرد ضد الدولة" لا ينحاز خطأ ضد هذا المعيار.

فالذي لم يكن لديه سوى واقعية رجل عملي، وحسًا مشتركًا (بداهة سديدة) للوسط العادل، انقلب رومانسية حادة لدى "شترنر"، عندما تمرد على امتداد "المقدس" أي الكلّي، وضد "الحقيقة" زاعمًا أنه يريد تضييق حق تصديق كل شيء، واستئصال الحقيقة من التفكير الفردي، وأن يجعل عبادة المجتمع أو الإنسانية (وهما ليسا شيئًا واحدًا!) تحل محل الدين. بيد أنه لا ينزع بحدة أقل نحو استقاط الفردية تحت حجر الطاحون، فهو يمتثل "المتفرد" كمن يتجول فوق شريط من الأرض يزداد باستمرار ضيقًا، "أرض الكفرة"، حيث لا يكاد يوجد موضع لاختلاف شخصي. يقول "شترنر" خطوة أخرى وينتصر عالم القداسة؛ لأنك ستسقط في الهاوية. ابذل جهدًا صادقًا قبل فوات الأوان.. تجرأ على الاقتحام، واندفع عبر الأبواب إلى قدس الأقداس نفسه.. ابتلع المقدس، فيكون ملكًا لك. اهضم القربان المقدس، تتخلص منه".

٢٥- ليس من الممكن التعبير بصورة أقوى من هذه عن التناقض الجذري بين العقل، والأخلاق والمقدس وبين الفرد بما هو نسيج وحده، آخر جميع الآخرين. وفكرة كهذه هي التي كانت السبب في نجاح "اللا أخلاقي" ونجاح مرافعات معينة لها نفس المذاق ضد التماثل، ويمكن أن يمهد ذلك لبعض التأملات التي تخفف من جاذبيتها بصورة غريبة.

أولًا، الترافع ضد الإنسياقية معناه الرغبة في اقناع الناس بالإفلات منها، وبالتالي النزوع إلى تجميعهم حول معايير جديدة معارضة لتلك التي تقبلوها

سابقًا ولا يتجه التحريض إلى الجميع، بالطبع بل ستكون هناك أخلاق للسادة، أو على الأقل للمتحررين، ولكن المثل الأعلى لن يكون إلا جماعة هذا التحرر، شأن مساواة المواطنين في المدن الإغريقية القائمة على الرق، والقيمة تغدو أقل قيمة كلما اكتملت فرديتها.

ولكن هذا كله خارجي، ولئن استطاعت الفردية الفوضوية، أو اللا أخلاقية التي نادى بها "اندريه جيد"، أن تغدو مدرسة (أو تيارًا له أنصار) ولا تكتفي بتملق النزعات السيئة؛ فلأنها صائبة أخلاقيًا من أحد جوانبها. ونقول صائبة؛ أي أنها تصلح للجميع، وقادرة على حل خلافات سابقة.

وما تتمرد عليه هذه المذاهب وتناهضه (ولا يخلو ذلك من اشتراك في اللفظ) فهو الضغط الاجتماعي الذي يفرض قواعده من الخارج على الفرد، ولكن فيما نسميه الرباط الاجتماعي، يوجد نظامان للعلاقات مختلفان جداً، فهناك من جهة مجتمع عضوي من سادة وعبيد، ثم من مخدومين ومستخدمين، وتجار وعملاء، وحاكمين من كل مستوى ومحكومين وقد نما هذا المجتمع كما تنمو كل الأجسام الحية، وتفاضل بواسطة الصراع في سبيل الحياة، صراعًا داخليًا وخارجيًا؛ لأنه في حرب مع كيانات عضوية أخرى من نفس جنسه. والرباط الاجتماعي هنا هو الفرق والاعتماد المتبادل بين المتكاملين، الذين يحتاج كل منهم إلى الآخر، والشكل المثالي لهذا المجتمع هو الدولة الشمولية. وهناك من جهة أخرى المجتمع الصغير، الذي قام فلاسفة ذوو ميول مضادة مثل "تارد واسبيناس" بالكشف عن أن له أهمية من الدرجة الأولى. والجماعة المقفلة على هذا النحو، سواء أكانت ضيقة أو متسعة، لا تعود "مجملًا كليًا" مكونًا من تروس متفاضلة بل هي "أخوية" مكونة من نظراء، متحدين بواسطة

هذه الرغبة في المماثلة، وعن اعتقاد بالقيمة العليا لما يوحد بينهم، وعلى هذا النحو يتحد العلماء، والفنانون، والأنصار الذين لهم نفس المثل الأعلى، ويتحدون عبر الحدود في مجتمعات صغيرة أو جاليات كثيرًا ما تكون موضع شبهة لدى المجتمعات العضوية. و "المقدس" الذي يتمرد عليه "شترنر" هو على الخصوص الانسياقية الناجمة عن الحياة الاجتماعية، من حيث هي جسم كبير نحن أعضاؤه، والذي يفرض علينا – لضمان خدماتنا له – عددًا معينًا من المعايير أو الالتزامات التي تدعمها سلطته، وهذا ما هو محق فيه.

والبحث عن الهوية العقلية والتأنيس الكامل يلاقي عقبة واقعية بالغة القوة ممثلة في وجود كيانات عضوية جمعية، تكونت شيئًا فشيئًا وفق القوانين العامة للحياة البيولوجية، بواسطة التأثير اللاواعي للصراعات الاقتصادية والصراعات الدموية، والمنافسات والحروب السياسية، ولا أحد اليوم يشارك في الوهم الساذج الذي يرى أن المجتمع ثمرة عقد مصطنع ومقصود إراديًا، أو نتيجة دستور صنعته دفعة واحدة عبقرية مستأنية لمشرع. ونحن نعلم – على العكس من هذا وبما لا يدع مجالا للشك– إن التنظيم والتفاضل الاجتماعيين كانا بديًا –كنظيرهما في أجسام الحيوانات – من أثر الصراع الكلّي؛ أي من أثر الحاجة المادية، والعنف، والغزو، وجور القوي على الضعيف. وكل هذا وقع، إن لم يكن شموليًا، فعلى الأقل بصفة أساسية في الحقبة التي كان فيها الناس يعيشون غالبا بالغريزة، ليس لهم أي وعي جمعي عن روية ولما "استيقظوا" –كما يقول فيبني – دهشوا واستولى عليهم الاعجاب بهذه الأطر الاجتماعية، التي تضمهم وتسندهم، فعبروها. وعبادة الأسرة والدولة لدى الاغريق والرومان، والحق الالهي للملوك، والوطنية

المتعصبة والغازية، والمتحالفة في كثير من الأحيان مع ديانة قومية، ذلك كله أول انعكاس في الوعي الوليد للحالة الوضعية المعطاة التي كانت موضع زهو.

والواقعة صحيحة من حيث الثروات، ومن الناحية السياسية. فالشعوب عندما تبدأ في معرفة ذاتها تفطن بوعيها إلى التنظيم الاقتصادي الذي نتج تلقائيًا، ويكتشفون أنهم مالكون لما استولوا عليه عنوة. ويقدسون هذه الملكية عن وهم طبيعي أكثر مما يقدسونها بإرادة ذات روية للدفاع عن مصالحهم، ويعثرون على أسباب عليا لامتلاك الأراضي على يد عائلات معينة أو أفراد معينين. ويتعنتون في البرهنة على أن البرابرة، وهم عبيد، إنما ولدوا للعبودية، ويلتصق احترام ديني بالتنظيم الذي يجد الشخص نفسه مقذوفًا به إليه بسبب مولده. وهذا الاحترام لا يشارك فيه من يتمتعون بهذه المزايا المكتسبة فحسب، بل يشارك فيه أحيانًا كثيرة من يقاسون منها أيضًا، وعلى العكس من ذلك، كثيرًا ما نجد ان الذين يعدون للثورات أناس كانت مصلحتهم المباشرة في الوقوف في وجهها.

هذا التماسك القائم على الترتيب المتدرج (للمكانة أو الطبقة) انتقل من الحالة الواقعية البسيطة إلى حالة الامتثال العامة في أذهان من يشاركون فيه، وهذه هي العقبة التي تواجه الفكرة الخلقية للشخصية الإنسانية. وهي التي جعلت رجلًا مثل "جوزيف دي ميستر" – وهو ثيرقراطي بعيد النظر– يتباهى بأنه كثيرًا ما رأى روسًا، وفرنسيين، وزراعًا، وصناعا وسادة، ولكنه لم يقابل قط الإنسان المثالي الذي يزعم الفلاسفة أنهم يحددون حقوقه. وإلى هذا النمط ترتد جميع التهكمات وجميع الاعتراضات التي تثيرها دعوى جعل الناس أشباها متناظرين، ويرتد رفض نظر الدعوى اليوم وهو عبارة عن إعلان

أن العدالة شيء حسن نظريًا، ولكن الكمال ليس متاحًا في هذه الدنيا، ولا ينبغي أن نتوقع نزوله إليها. ويرتد ازدراء المساواة لأنها "مجرد فكرة من أفكار الذهن لا تحققها الطبيعة أبدًا". ويرتد الرأي القائل أن كل شيء يسير على ما يرام "إذا كان للسيد بيته وللعامل خبزه" – وبالاختصار يرتد احترام البناء الاجتماعي المعطى، المفروض على الإنسان بواسطة التطور السابق، والذي تكون شيئًا فشيئًا، بدون قصد، بواسطة الآلام والجهود التي أقامت في النهاية نوعًا من النظام، هو توازن الأفراد الذين يجعلهم اختلافهم متعارضين، ويخضعهم للنظام. وبهذا نرى إلى أي مدى يعد المذهب الذي يضع القيمة العليا في مساواة الناس وتشابههم مذهبًا فرديًا بالمعنى الحسن للكلمة، وبرغم الآراء المسبقة المضادة.

٢٦– لابدَّ إذن من مضادة عمل الطبيعة في هذه المسألة، إذا أردنا أن نحقق كل ما اتفقت الأخلاقيات على إطرائه. وأعني بالطبيعة السورة التي تدفعنا إلى غزو فراغنا الحيوي، السورة المشتركة بيننا وبين مجموع الكائنات الحية، والتي تدفعهم إلى النمو بالتلاؤم مع ما يحيط بهم، بواسطة التغذية، التي تتضاعف بتجدد إنتاج النوع. وتمضي هذه الطبيعة بلا انقطاع – تحت دفع الحياة – صوت تفاضل أعظم، وإلى تنظيم أكثف، وإلى صنع أنماط أقوى لا يمكن ردها إلى عناصرها البسيطة. ولكن ليس لنا الحق في اختزال تاريخ العالم إلى هذا "التكامل"، لأن العقل متى ظهر على المسرح، فإن مبدأه يشرع في العمل في اتجاه مضاد ليقوض الصرح كله في الخفاء. أولًا: بسؤاله المتكرر لماذا؟ لأن كل اختلاف يتطلب تفسيرًا، ولا يعود كافيًا أن ترد على ذهن مثقف بأن البراهمة خرجوا من رأس براهما، وأن المقاتلين خرجوا من

ذراعيه، وأن الصنّاع خرجوا من بطنه. وثانيًا: بأمثلته؛ لأن خاصة التفكير المنطقي أن يستوعب الكثرة المحسوسة برد الفرد إلى نوع (لا إلى كيان عضوي) ورد النوع إلى جنس، ورد الكل – إن أمكن ذلك – إلى وحدة في الماهية، على نحو ما حلم بذلك جميع الميتافينيقيين. ثالثًا: بتطبيقاته، ففي مجتمع يبدأ الذكاء في القيام بدور عملي فيه، يجد ذوو القيمة أنفسهم منجذبين بعضهم إلى بعض من خلال الطبقات الاجتماعية التي يشجبون ثباتها. ورابعًا وأخيرًا: وجوده لأن العقل الذي يجد نفسه هو هو بعينه لدى جميع الناس بمنح كل من يشاركون فيه شركة طبيعية، بل وهوية جزئية. فالطفل الذي قام بعملية جمع عددين جمعًا صحيحًا يعرف عن ذلك المجموع قدر ما يعرفه عنه أعظم الحاسبين في العالم، كما يقول "ديكارت". ولم يكن "ارشيناس" مخطئًا، عندما لمح أشكالًا هندسية على الرمل الذي مر به، فهنأ نفسه لأنه التقى بأناس يماثلونه. هوية العقل هذه، مهما اختلفت الأمزجة، والطباع، والظروف، هي التي تسمح للناس بتأسيس علم مكتسب وقابل للتوصيل، وهذا ما قدسه (الآلهة) المسيحيون – في أعقاب أفلاطون– عندما جعلوا من اللاجوسو كلمة الله، موضوعًا لعبادتهم والنمط الأعلى المشترك للتفكير الإنساني– إن جميع البشر مندوبون للسلام، وليس شعبًا واحدًا فقط هو شعب الله المندوب لحكم الشعوب الأخرى، هذا هو شعار الديانة الجديدة يوم تأسست حقا بانتشارها في العالم كله على يد رسول الأمم (باولس). إن جميع الناس مندوبون للنور والمساواة، هذا هو شعار الثورة الفرنسية يوم اندفعت – بمثابة ديانة – لتغزو الشعوب. فجميع آثار العقل تتجه إذن إلى هدم النظم المناهضة للمساواة، التي يعامل فيها الإنسان بمثابة

عضو أو وسيلة لشيء آخر غير ذاته، وليس بمثابة غاية في ذاته.

وإذا ما حللت فكرة الحرية، كما هي معطاة في أفعال من يزعمون تحقيقها، رأيت أنها أساسًا عبارة عن تمزيق الأطر التي شادتها الحياة، وليست إطلاقًا في حرية الإرادة التي يقول بها الفلاسفة. فالإنسان الحر هو الإنسان المتحرر أو المعتق من القيود. المعتق من التنظيم القديم الذي حطم أوصاله، المعتق في الوقت نفسه من الغرائز والآراء المسبقة، التي لا يمكن تحويلها إلى أفكار واضحة للإدراك. لم يعد هناك بورجوازي، ولا عامل، ولا تاجر، ولا سيد شريف، بل إنسان فقط، وبصورة متشابهة. إن فكرة العقل دائمًا مماثلة لذاتها، فيها قيمتها الخاصة بفضل كليتها. وهي فكرة تلقاها "كنط" بمثابة مبدأ من عقله العملي وحاول منظرو الثورة في ذلك الحين أن يستنزلوها مطبقة في قوانينهم، فحطموا الأقاليم الفردية القديمة، ليجعلوا منها محافظات نمطية متشابهة، وحملوا إلى شعوب أوربا إعلانهم لحقوق الإنسان ودستورهم تامي الصنع. وفتتوا الأسرة بإلغاء حق البكورية الذي كان عماد استمرارها ووحدتها، وسلكوا باختصار سلوكًا هو أسخف ما يكون من وجهة نظر الحياة، التي لا تسمح بالتناول وإعادة الصنع عند أول أمر بذلك. ولكن العقل والحرية هما بالضبط مصلحا الحياة، ولا يتحققان إلا بهدم منتجات معينة للحياة. وهذا إذن كان من جانب الثورة وهمًا خطيرًا؛ فقد اعتقدت أنه يمكن المضي إلى الهدف دفعة واحدة، وتحوير الأمور الاجتماعية على نحو ما نغير أوضاع قطع الأثاث في حجرة، ولكن لم يكن هناك تجاهل للقيمة الخلقية في مبدئها العقلي.

٢٧- وبهذه السورات الكبرى للعالم الحديث، وكما كان الحال مع

حماسات المسيحية البازغة، التي توجه ضربات عنيفة متوالية ضد الوطن والأسرة والملكية، بحيث لا تبقى إلا على "شركة النفوس" ، نجد أنفسنا في مجال اليوتوبيا، أعني في ذلك الجانب من الحقيقة الخلقية الذي لا يمكن أن يتحقق بالفعل حاليًا؛ لأن المادة التي تنطبق عليها هذه الأفكار لم تزل منطوية على أكثر مما ينبغي من المعطيات اللاعقلية، بحيث يجعلها ذلك غير صالحة لتلقيها. بيد أن آخرين ذهبوا إلى أبعد من هذا، فصنعوا بديًا الاستدلال التالي: إن الشيء الوحيد ذا القيمة في الإنسان، باعتراف الجميع، هو كيفيته كإنسان؛ أي العقل الذي به لا يختلف في شيء عن نظرائه. فكل البشر، بهذا المعنى، متساوون إذن خلقيًا ومتعادلون تعادلًا صارمًا، وليس العقل فقط واحدًا بالفعل بين الناس، بل وينزع إلى توحيد الأشياء بردها إلى مبادئ بسيطة. وكل عدم تساوي معطى موضوعيًا فهو لدى الكثيرين غير معقول. وحينما يتعلق ذلك بالبشر فهو إنكار لطبيعتهم الحقيقية.. فإذا كان العقل شيئًا خيرًا، فالخير سيكون أيضًا هدم جميع الفروق، وفي المجال الاجتماعي بصفة خاصة وسيقتضي الاستقلال المطلق لكل ذات مفكرة بإزاء كل تنظيم أيًّا كان: دينيًا أو اقتصاديًا أو سياسيًا، أو خلقيًا؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك تنظيم إلا بلون من ألوان الخضوع وعدم المساواة.

هذا الاستدلال الذي نما بطرق شتّى، هو الذي كان العدميون والفوضويون يسمونه بصورة غامضة "العقيدة" (أو المذهب)، وكانوا يشعرون نحوه بعين الثقة المتقدة التي كان يشعر بها من قبلهم المسيحيون، الذين حطموا الأصنام تمهيدًا وإعدادًا لقرب مجئ ملكوت الله. وليس معنى هذا انهم (أي الفوضويين والعدميين) لم يخلطوا تصورات غريبة بل وربما أيضًا

متناقضة، عندما انحازوا مثلًا للتطورية، أو عندما اقترضوا من اشتراكيين معينين – هم أنفسهم غير منطقيين مع أنفسهم في ذلك الظرف– الدفاع الدروني الخالص عن صراع الطبقات. ولكن برغم هذه الزيوغ العرضية ظلت الفكرة العقلية في جوهرها، فكرة الحرية والعدالة المطلقة، هي بؤرة تفكيرهم. وأشهر صحفهم الألمانية والفرنسية تحمل أسماء "الحرية" و "التأثر" "نصير الحرية المطلقة". ويتعلق الأمر ببيان؛ لأن "قوى هذا العالم أصبحت هدفًا لكل زراية وكل احتقار" فحسب، بل وأيضًا أنها تستحق ذلك لأنها ليست إلا صنيعة القوة والجور، أو أن "القانون والسلطة" لم يعملا إلا لمصلحة الأقوياء ضد الضعفاء، وبالتالي يجب تخصيص كل الجهد الذهني والاجتماعي لهذا العمل الإنكاري (السلبي)، بدون البحث عن امتثال أي حالة مستقبلة للإنسانية. ومن الغريب أن نلاحظ أن هذه الثقة التفاؤلية بالطبيعة، وهي منحازة للعناية في بابها على منوال التطورية الدارونية، قد أندمجت في أيامنا هذه بالمذهب "المادي"، الذي قاعدة السلوك الأساسية فيه هي المشاركة في كل ما ينمو والإسراع في اسقاط كل ما يصيبه الوهن.

ويكاد يكون مستحيلًا على الذكاء الذي ينمو تحت إشراف العقل وحده ألا يشعر بديًا بشيءٍ من الانسياق في هذا الطريق. ومن حيث المبدأ، فكل عقلانية – كما بينت ذلك آنفًا – فهي بالطبيعة عامل هدم كبير، وذلك بحكم ضرورة منطقية. والواقع أن أنصار النظام القائم – سواء كانوا مدافعين عن العرش أو عن رأس المال، أو شموليين أو وطنيين أو عنصريين– لم يكفوا قط عن تكوين جماعة استبدادية في مواجهة أنصار العقل الخالص. الذين تصل تأملاتهم دائمًا – حتى ما هو بعيد كل البعد عن السياسة – إلى هدم

جانب من جدار في الصرح العتيق، الذي أقيم تنظيمه بدون رأيهم، ومنذ زمن سقراط يرمي أنصار النظام القائم أنصار العقل بأنهم فوضويون وأعداء الدولة. وقد اضطر "ديكارت" لدفع التهام عن نفسه في مقاله عن المنهج، غندما جمع الكيان التقليدي للعلم والتعليم باسم الحس المشترك (البداهة السديدة) وهو واحد لدى جميع الناس، ففرض على نفسه التوقف عن نقده بالنسبة للكيان الاجتماعي، الذي يصعب جدًا إقامته متى انهدم، بل ويصعب جدًا المحافظة عليه قائمًا متى اهتزّ. وكل الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وكل عصر التنوير الألماني، أثارا مثل هذه الانتقادات. فلا محل للدهشة من أن المذهب العقلي المعاصر، ولاسيما في أيام الأزمات يتهم دائمًا بالعدمية.

ومن الضروري أيضًا كذلك أن نعرف عند أي موضع ينتهي جانب الحقيقة الذي تنطوي عليه هذه المذاهب، حتى لا نورط الذكاء، والعدالة والعقل، وصور الارتداد (من التنويع إلى الوحدة) التي تقتضيها فتختلط بعقيدة الهدم الفوري الشامل.

هذا الحد آت من أنه يوجد في الفوضوية وضع أساس خاطئ، فهي قائمة على بديهية قديمة لجان جاك روسو، إن الإنسان خير بالطبيعة وذكي، ومتآخٍ، ومحب للعمل، فليترك لشأنه؛ لأن كل الشرور مصدرها القهر.. وهذا فيه تناس لحقيقة أساسية، وهي أنه إذا كان الناس أصحاء النفوس جميعًا مشاركين في العقل، وبذلك فهم "أشباه ومتماثلون"، ففيهم أيضًا جانب مسرف في عدم المساواة: وتلك هي القوى غير المعقولة كشهوة التمتع، وشهوة السيطرة. وصور الأنانية المتباينة. وهناك أيضًا في الاتجاه المضاد لذلك

عاطفة المحبة، واحترام العقل. ويقول "باكونين" مكررًا نفس ألفاظ "أوجست كونت" تقريبًا: "إن نمو الإنسان نابع من طبيعته الحيوانية، ولكنه يصل إلى إنكارها، فنقطة البداية هي الحيوانية، ونقطة الوصول هي الإنسانية". وهذا صحيح ولكن هل نقطة الوصول – في الوقت الذي تكلم فيه "باكونين" – كانت قد بلغتها الإنسانية بأسرها؟ بل أوصلت إليها أرقى الأمم مدنية؟ كلا، بداهةً فهناك إذن نوعان من القهر أولًا: قهر القوة الحيوانية والغرزية الموجه ضد العقل، أ وضد قوى حيوانية أخرى، أو – في معظم الأحيان – ضد الاثنين معًا، بما أن الناس يشاركون في كليهما. وثانيًا: قهر العقل الموجه ضد العقول الأخرى (ببرهان العلم) أو ضد القوة الغرزية والحيوانية التي تشتبك في صراع مع العقل.

وإليك القياس الفاسد ظاهرا للعيان: فبعد أن اعترف بالسمة المقدسة للشخصية الخلقية، من حيث هي مشاركة في العقل المشترك، ومن ثم مشاركة في السمة الإنسانية، أخضع لهذه الشخصية "الفرد العيني" بكل نزوعاته التي ينطوي عليها فعلًا، المعقولة وغير المعقولة. والقهر ضروري لمثل هذا الفرد: ففهي داخله يقوم ضبط النفس، وجهد الذكاء المستمر لالجام اندفاعاته الأنانية أو الانفعالية. ومن خارجه يقوم النظام الاجتماعي الذي يقدم لعقله ولشخصيته الأخلاقية، في نضالهما ضد الحيوانية، العون الجمعي لكل العقول الأخرى التي تساند هذا النضال وتقره. فلا إخاء هناك ولا مساواة، بل ولا حرية ممكنة للبشر الذين يريدون أن يظلوا في الوقت نفسه على ما هم عليه اليوم في فرديتهم المفردة. فإذا حطموا فجأة كل العوائق التي ترين على عقلهم وحطموا كذلك العوائق التي تعترض شهواتهم، سقطوا ببساطة في الحرب

الحيوانية التي جعلتهم اتصالاتهم وعلاقاتهم الفكرية يخرجون منها ببطء.

وفي حدود أنحاء الفوضوية باللائمة على التنظيم الآلي الذي خلقته الحياة، والناجم عن الغزو والاستغلال والقوانين البارعة التي تكفل مصالح الأقوياء وتكمل عمل الطبيعة بالمحافظة على، أو تسهيل، التفاضل الاجتماعي، فهذه الفوضوية لا لوم عليها. ولكنها تفقد كل قيمة عندما تمد هذه الروح بعينها، روح السلب المتمرد، سواء إلى التنظيم العقلي – كأن يكون ذلك اتحادًا فيدراليًا حرًا لدول تحد باختيارها من سلطتها بقصد المحافظة على السلام– أو يكون ذلك مؤسسة اجتماعية هدفها تحرير العقل– أو حتى المؤسسات التي كانت في أول نشآتها عنيفة (عدوانية)، ولكنها صارت في الواقع أداة للعقلنة، مثل المؤسسات الإدارية والقضاية في الأمم المتمدينة؛ لأن أصل نشأة الأشياء كثيرا ما يكون متميزًا عن وظيفتها الحالية. وقصارى القول، إن العقل له الحق في حرية مطلقة، أما الغريزة فلا. إذن فالفرد الواقعي والعيني، الذي أقله عقل وأكثره غريزة، يخضع شرعًا للقوة الجمعية من حيث أنها ممثلة لإرادة لا شخصية وذات روية. ويحسن أن يطيعها، ولو بالقهر، مادام عقله في داخله لم يزل تابعا وواقعا تحت سيطرة الغرائز. ولا يحق أن تكون لهم حرية خارجية مطلقة ومساواة تامة إلا من حققوا في أنفسهم الحرية الداخلية، أي من حرروا عقلهم من العادات والشهوات، والإيعازات والآراء المسبقة والانفعالات، والذين لا يمكن أن يقطعوا السجرة ليحصلوا على ثمارها دفعة واحدة، ومن يسلكون في جميع الأوقات كما نسلك نحن في أفضل أوقات بصيرتنا وصحونا. ولا ريب في أن هؤلاء في الوقت نفسه، وباتفاق ذكائهم، سيعملون على ازدهار إخاء كامل. ومتى وصل جميع

المواطنين إلى هذا، صار من حقهم الغاء الدساتير ومجموعات القوانين. لكن من المحتمل أيضًا أنهم عندئذٍ لن يشعروا بحاجتهم إلى هذا الإلغاء.

٢٨- ومن وجهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن حالة الفوضويين إن كانت ذات مغزى، لا تمثل المبدأ الوحيد للخطأ الفلسفي في هذا الصدد.

ومن بين اللاأخلاقيين الممارسين، وهم الذين يزينون بتمذهب نظري سلوكهم العادي، كثيرون لا يعتمدون إطلاقًا على شعور عادل بما يريده العقل المنشئ إذ ينسون هذا العامل أو ذاك من العوامل التي تحدد التطبيق. ووجود هؤلاء الأفراد ليس على الإطلاق اعتراضًا على القيمة الكلية الشاملة للعقل، وهي القيمة التي يناهضونها. فمن السمات الجوهرية للمعايير أن تكون عند موضع انشعاب طريقين، والا تعترض ماديًا أيًّا منهما. وسواء كان المعيار أمرًا، أو نصيحة، ومجرد قدوة، فهو شيء "غير ثابت"، ويتضمن حرية، وبالتالي ينطوي على اختيار يمكن أن يكون مضادًا له. فلا الأخطاء، ولا المغالطات، ولا وجود أذهان ضالة، يمكن أن يفرض دليلًا على بطلان المنطلق: بل إنها من باب أولى تثبت ضرورته. فلو لم يكن الشر إلا مظهرًا، لما كان هناك في الواقع خير ولا شر؛ لأن كل شيء سيكون له نفس القيمة. والإرداة السيئة لا يمكن تفنيدها ولكنها تتقرر على الفور بما هي كذلك في حالات معينة جلية بصورة خاصة، هي بالنسبة للحكم الخلقي ما يمثله بالنسبة للذكاء وعي غلطة في الاستدلال أو في الحساب، وبالنسبة للعلم ما تمثله نتيجة لا نزاع عليها لتجربة جيدة تقلب خطأً قديمًا. وقد قدمنا فيما سبق أمثلة لهذا، وسنعود فيما بعد إلى الأوهام التي تعارضه، دارسين شروط الدليل (البرهان) فيما يختص بالمعايير.

الفصل الخامس

العقل في الفن

(الفن والعلم والأخلاق – أصول متعددة الأرومة للفنون – أشكال مختلفة للقيمة الفنية – التعبير والمماثلة – قواعد الفن وطريقتا خرقها).

٢٩– يبدو الفن مجال قيم لا يمكن إرجاعها إلى العقل. "الفن أنا والعلم نحن" – "الفن هو الطبيعة مرئية من خلال مزاج ما" – العلم هو التعبير عن الموضوعي. وماهية الفن هي الذاتي– "هذه صيغ محفوظة نصف صادقة، شأن كثير من الصيغ المحفوظة، تولدت على الخصوص من رد فعل ضد المبالغة المضادة، "أحبوا العقل إذن، بحيث تكون كتاباتكم على الدوام مستقاة منه وحده، وكذلك لآلاؤها وقيمتها".

ولكن الفن هو نحن أيضًا؛ فماذا يكون من أمر الفنان بدون جمهور؟ إن من أهم سماته أنه تعبير، فهو إذن "اتصال". وفي هذا المقام، كما في أحوال أخرى كثيرة، يمكن أن تتبلور الوسيلة وتغدو مستقلة عن الغاية. ولكنها عندئذٍ تصبح تكوينًا ثانويًا – والمزاج يسيطر على "التكنيك"، بيد أن الشاعر الخلاق حقًا يتجاوز التكنيك فيجعل هاملت أو الأب جوريو يحيى، وليس ذاته هو. والذاتي الخالص ليس عبقريًا بل مخبول، كما قال بحق أوجست كونت.

ويقينا أن الفن ليس عملًا عقليًا خالصًا. (بل ولا العلم أيضًا). فكثيرًا ما يكون في صراع مع هذا المعيار أو ذاك من معايير العقل المنشأ، وقد تماسكت في قواعد منطقية أو أنماط من التصنيف أو البرهان. فلا ينبغي أن

نسأل الفن "ماذا يثبت"، ولا أن نتقاضاه الدقة التصورية التي للتحليل، أو حقيقة من جنس حقيقة الوثيقة. ولا نكون أقل من ذلك تحريفًا له ان نحن زعمنا اخضاعه للالتزامات الخلقية، حتى ولو كانت غير قابلة للمناقشة (فمنها ما هو تحكمي). وقد كان الشكاك على حق في سخريتهم من الفن الذي ينطوي على العبرة أو الموعظة الحسنة، وفي أطرائهم أعمالًا ذات مستوى راقٍ، وصورها أو موضوعاتها أو دعاواها تؤذي – قليلًا أو كثيرًا – المعايير المقبولة عمومًا للخير والشر.

ولكن هذا كله لا يستبعد قبليًا أن القيم الجمالية لها عين اتجاه القيم المنطقية والخلقية، وليس ضروريًا لهذا السبب أن تختلط بها. أو أن ترتد إحداها إلى الأخرى. فساكن مدينة ليل الذي يرتحل إلى الجنوب، وساكن مدينة أورليان الذي يرتحل إلى الشمال يسيران في اتجاهين متضادين، لكن لعل كليهما ذاهبان إلى باريس، لحضور نفس المؤتمر.

هذا التمييز، وهذا التقارب، يجتمعان – كما رأينا آنفًا – في المعايير العقلية للمنطق، والمعايير العقلية للأخلاق.

٣٠ – ويجب أولًا أن نلاحظ أننا عندما نتكلم عن "الفن" بصيغة المفرد – ونحن لا نتحاشى ذلك مطلقًا – يحدث تسرع جائر من الميل الطبيعي لدى الفكر نحو الوحدة على حساب الحالة الواقعية للأشياء. فهناك "فنون" وهي مختلفة كثيرًا من حيث سماتها، ومن حيث الاتجاهات الفكرية لمن يمارسونها، ومن حيث رونق إنتاجها. وماهية الفن بالمعنى الجمالي مشكلة من مشكلات الفلسفة، ومن المحتمل أن كثيرين من الرسامين، والموسيقيين والمعماريين،

لديهم تحفظاتهم في هذا الصدد. وكان التنوع في الماضي أشد من هذا. فما نعنيه بلفظ "الفن" كان من العسير على معاصر لأرسطو أن يفهمه، فاللفظ اليوناني الذي نترجمه هكذا وهو "تخني" (أو تكني)، كان يقال في ذلك العصر على وسيلة، أو حيلة أو طريقة تصرف، بل ويطلق أيضًا على خدعة حربية، وعلى عمل فني. بيد أن ذلك لم يكن المعنى المعتاد. فهو فن الصانع والفنان من حيث هو صانع، والمعنى الذي لدينا عنه لم يكن قد تكون. فمن بين اختصاصات "الميز" كان التاريخ والفلد يندرجان تحت عنوان واحد مع الموسيقى والتراجيديًا.

ولكن هناك ما هو أكثر من هذا، ففي كل صورة من صور الفن نجد أيضًا مصادر ذات أصول متعددة، وتقاربات ليست أقل تميزًا مما يتجلى في تاريخ فكرة الزمان، أو في تاريخ فكرة العلة. وما أكثر ما كتب عن أصل الموسيقى، قد يدير وسبنسر يذهبان إلى انحدارها من الميلوديا التلقائية التي تطبعها الانفعالات والعواطف في الصوت البشري. أما "فالاشيك" وغيره من المحدثين فيذهبون إلى أنها تولدت من الإيقاع، إيقاع العمل وإيقاع السير. وليس من العسير أن نأتي بأمثلة عديدة لهذا وذاك، ويقدم سبنسر أسبابًا أوجه شبه متينة جدا فيما يتعلق بالغناء، ولكنه يفشل فشلًا ذريعًا عندما يريد أن يستخرج منها الإيقاع. وكذلك القائلون بالإيقاع، عندما يريدون أن يستخرجوا منه النغمات وطريقة استخدامها، ذلك أن المنبعين مستقلان، ولم يكن بينهما تفاضل، بل الأرجح أن مياههما لم تختلط إلا فيما بعد، ولكن ينبغي للموسيقى ما هو أكثر من هذا، فقبائل الكفرة لديهم فلوت ذو نغمات متعددة يستخدمونه لنداء السائمة، فالقصد الجمالي يجب إذن أن يضاف

إلى وسائل التعبير. وفيما يتعلق بصورة أخرى من صور الفن، بين "جروس" إنه حيث نرى نحن زخرفة، توجد غالبًا علامة ملكية، أو وسيلة اتصال، بل وأحيانًا رقية سحرية. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك في مؤلف "رينيه تيقينان" و "بول كوز" الذي عنوانه "أعراف وتاريخ الهنود الحمر"، فنحن بإزاء أفعال متنوعة كانت تستخدم فيما مضى لغرض قائم برأسه، لا يبدو معناه ووحدته في وعي مفاجئ، بل ولا يسهل أن يفطن إليهما عموم الناس.

وإنكار هذا الارتداد (من التنوع إلى الوحدة) يؤدي إلى مغالطة من أشيع المغالطات. يقول "فالاشيك": "إن الموسيقى البدائية لا يمكن أن تكون قد خرجت بالتطور من تغير نغمات الصوت في اللغة الانفعالية؛ لأن الموسيقى البدائية جدًا، في عدد كبير جدًا من الحالات، ليس فيها أي تغيير في النغمات، بل حركة موقعة فحسب، لنغمة واحدة فقط. وهذا مشاهد لدى أهالي جزر فيجي مثلً ". وإليك الرأي المسبق المعبر عنه بفجاجة: "إذا كان هناك مصدر، فليس هناك مصدر سواه". وهذا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكرة المتصورة سلفًا عن التقدم الكلي بطريق التفاضل بالاعتقاد الساذج بأن ماهية الأشياء تتضح بكل نقائها في تلك الجرثومة الوحيدة. وفي هذه الحالة ما يملك الوحدة حقًا لا يمكن أن يكون له إلا مصدر واحد. ولكن الأمر على خلاف ذلك تمامًا، إذا كانت ماهية الأشياء – ولاسيما ماهية الأشياء ذات القيمة المعيارية – ليست وراءها، بل أمامها: نقطة (على مسافة محددة أو غير محددة) تتجه صوبها تطورات شتّى، مثل: "حركات" أرسطو نحو "المحرك الثابت". وهذه إحدى خصائص العقل المنشئ المميزة، على نحو ما التقينا بها في تجليات عديدة لها.

وإذا نظرنا لا في المصادر التاريخية للفن، بل فيما يمكن أن نسميه – بطريقة فيها شئ من المفارقة – "مصادر الفن الدائمة"، وهي الدوافع السيكولوجية التي تعمل فيما يخلقه الفن، لوجدنا عن هذه الكثرة. ولكننا نجد أيضًا لدى الفلاسفة، وأحيانًا كثيرة لدى الفنانين أنفسهم النزوع الوهمي الذي سبق أن رأينا الكثير من تجلياته (وهو بعينه تحية تكريم لا واعية – أو لا شعورية– للقيمة الأساسية للوحدة)، أنه النزوع إلى اتخاذ كل عنصر على حدة، الواحد منها تلو الآخر، عتادًا وحبدا للفن، مع ان العناصر جميعًا مستخدمة وموجهة بواسطة ذلك المتجه الأساسي بعينه، على نحو ما يوجه الانحدار العام للوادي مياه الينابيع والجداول. إن اللعب والخيال والمحاكاة وعنصر اللذة الحسية، وأعني بذلك الاحساسات السارة، كجرس الألفاظ في هذا المقطع من "أرناني"، ورهافة الألوان في زجاج مزخرف، امتلاء ووقع نغمة من نغمات الفيولونسيل، والنسب المتوافقة على نحو ما درسها "قشنو"، والتعبير بوجه عام، فكل عامل من هذه العوامل قد نودي به على التعاقب عنصرا أساسيا للجمال، مع أن هذا كله في الواقع قد تجمع وانجرف في التيار الكبير للقيم الجمالية، وفي الاتجاه الذي يميز الجهد العقلي، وهو اتجاه الارتداد أو التراجع (من التنوع إلى الوحدة).

٣١– يبدي "الجميل" مزية يتفوق بها على الحقيقة العلمية وعلى العدالة، هي مزية "التمام"، ولكن ما يغنمه بالتمام يفقده من حيث المدى. فالفكر البشري – لثقته بقيمة المطلق والهوية – في صراع مع الطبيعة. لا مع المادة الغفل للاحساسات التي ينظمها فحسب، بل أيضًا مع عالم الحس المشترك، وإن كان الحس المشترك – جزئيًا – من عمله. ففي مجال المنطق

يفرض الخارق للعقل نفسه علينا باستمرار، فارضًا الحدود لما نعرفه وما نستطيع أن نفهمه، فالمعطى، وغير المتوقع، وغير المتوافق، كل ذلك يحدد معرفتنا من الخارج ومن الداخل. ونجد – شعوريًا– الشر الفيزيائي – أي الألم– والشر الخلقي – أي الرذائل السابقة على الوجود– في المؤسسات والأعراف والأفراد والأخطاء والمصالح الذاتية والاعتداءات أو النذالات والخساسات التي تتولد عنها. كل هذا يضع عقبات بلا انقطاع أمام تحقيق حياة انسانية بمعنى الكلمة – فكيف نمضي في هذا الصراع؟ هناك موقفان ممكنان: أولهما البقاء في مجال الوقائع الواقعية، ومن هناك نبذل الجهد علميًا وفلسفًيا لتوسيع دائرة القوانين المعروفة والظاهرات المفسرة (بفتح السين)، أو ما يوازي ذلك أو يقرب منه، وهو النضال ضد الأوبئة والرذائل، ضد التقاليد الضارة والمؤسسات المعيبة، لترقية الحرية وتماثل الشخوص الإنسانية. وهذه هي المهام التي ترسمها معايير المنطق والأخلاق، كل في اختصاصها. وثانيهما هو الخروج طواعية مما هو كائن، فيصنع المرء لنفسه عالمًا آخر يجسد فيه هذا اللون من الكمال أو ذاك، مما ينقص عالمنا. ويستمد إذن كل مادته من التجربة، ويحددها بدقة للسيطرة عليها من غير أن يفلت منها شيئًا، ويعيد تنظيمها بحيث ترضى ما يطالب به منطقنا وعواطفنا، وبحيث لا يشي شيء فيها بالتحايل. إن الواقعية الحقيقية في الفن ليست إذن سوى لون من العلم الموضوعي، على نحو ما كان يريد الأخوان جونكور وزولا للفن أن يكونه. وهذا خلط للأجناس، ولكنه – إن سمح لي باستخدام هذا اللفظ المعبر الهمجي– نوع من "الإمكانية " (أي مذهب ما هو ممكن). ومتى تم انتاج العمل الفني (وأعني بذلك العمل الخيالي الذي هو محاكاة للطبيعة)،

وجب أن يكون قادرا على احتلال مكانه في العالم وكأنه لم ينقطع قط عن أن يكون جزءًا منه. ويترتب على هذا أن العالم الذي نعرفه، إذا ما أعيد تشكيله برمته على هذا النحو، فسوف يكون مطلقًا من حيث المعقولية ومن حيث الشعور في آنٍ واحد، سوف يكون علمًا كاملًا وخلقية كاملة.

ولكن يشترط لاقتراب الفن من هذا النجاح أن يكون خياليًا ومحدودًا. وعندما قلنا أن العمل متى تم إنتاجه وجب أن يحتل مكانه في العالم، كنا مضطرين إلى أن نضمر، وذلك بفضل جهدنا، وفي حدود أن العالم ليس معقولًا تمام المعقولية، ولا معروفا معرفة كاملة. أو يكون العمل محدودًا – كما هو في الموسيقى – بطائفة ضيقة من الاحساسات؛ لأننا لو كنا نعرف بلا ثغرات إطلاقا تاريخ عائلات فيرونا، أو كان لدينا علم دقيق حقًا بالسيكولوجيا، إذن لبدت لنا "روميو وجولييت" زائفة مثل "قورش الكبير". ومنذ الآن يجب أن ننسى علم التشريح كي نحس أمام "النصر" لساموتراس – في امتلاء وبلا ندم – بتلك الاندفاعة الرائعة لذلك الجسد الجميل المجنح.

٣٢– إن تناول قطعة من العالم، وإعادة صياغتها ثم إعادتها الينا، وقد صارت في آنٍ واحد ممكنة ومطابقة – قدر الإمكان – لرغائبنا، إن هو إلا برنامج، وهو برنامج بعيد عن التحقق بمسافة أكبر من بعد فكرتنا الفنية عن أن تكون تحقيقًا أعلى لما يطلبه العقل. ولا يمكن أن يزعم المرء أنه يفلح فيها تمام الفلاح إلا إذا اكتفى بمنطق أولى ومثل أعلى مبتذل، أو إذا تناول المرء مادة محدودة جدًا، بحيث لا تظهر فيها موضوعات القلق الكبرى. ومن بين أعمال الفن الرفيعة أعمال كثيرة – بل هي أقواها – لا تحل الصراعات بين الإنسان والطبيعة، بل تضعها على العكس بكل ما فيها من حدة، وتستمد

قيمتها من القوة نفسها التي بها تفجر هذا التقابل (التعارض). فيروميثيوس، و"السوناتا / العهد" و"الزجاجة في البحر" و "جبل الزيتون" أليست – من حيث هي أعمال فنية ومع استبعاد كل ما يتعلق بالتكنيك – أقل جمالًا من "أبولو بلفدير" و"السمفونية الريفية" أو "الصباح" لكورو. وعلى العكس من ذلك في الأوبرا كوميك، وفي المناظر الجميلة والروايات ذات "النهاية السعيدة" نجد عادةً مع المطالب الهزيلة الإرضاء السهل المنال.

إذن يجب التمييز تمييزًا حاسمًا بين قيمة الارتفاع وقيمة التحقيق، بين جمال العمل من حيث هو شكوى أو تمرد صادر عن وعي متألم وبين جمال العمل من حيث هو إنتاج طبيعة متكيفة أو أعادت تكيفها مع ما ننشده منها. ولا ريب في أن الوظيفتين يمكن أن توجدا مختلطين في الأعمال الكبرى، بطريقة لا يسبر لها غور أحيانًا. فخاتمة "بيت الراعي" لا تؤثر على القارئ أو المستمع بكل ما تثيره مباشرة من رشاقة وتناغم وجمال تشكيلي فحسب، بل وأيضًا لا يقل عن ذلك تأثيرها عن طريق التعبيرات عن الرغبات الإنسانية المعذبة التي لا تبالي بها الطبيعة، واحتجاج الشخصية الحرة على العبودية الاجتماعية التي لا فكاك منها. ولكن ما يعجز الشاعر عن فصله، يستطيع الفيلسوف ويجب عليه أن يجرده، وعندئذٍ يعرف بسهولة ويسر القرابة بين معايير الفن والمعايير الأخرى للتفكير والفعل.

٣٣– هذا الوجه العقلي للفن لا يكون بروزه أقل عندما نحلل عن كثب مصدرًا آخر من "مصادره الدائمة"، ألا وهو إرادة التعبير، أو –كما يقولون في هذه الأيام– إرادة الدلالة.

العمل الفني تعبير، وبهذا المعنى المتواضع تتجلى فيه الفردية. ولكن هذا ما تصنعه أيضًا ملامح الوجه والمشية والخط وبصمات الأصابع. وهذا اللون من التعبير – برغم مواضع معينة مشتركة– أقل ما يكون جوهرية، وإن كان لا يختفي حتى في أعظم الأعمال– حتى أنه من الممكن أحيانًا أن يكون على الضد من القيمة الجمالية، وهذا ما يحدث عندما تنقلب الفردية إلى تكلف. وهذا أيضًا حال أولئك المساكين الذين لديهم شهوة الرسم أو الكتابة، وتتجلى في أعمالهم الدونية التي لا شفاء منها بسخافاتهم المستهجنة، أو بالبحث المصطنع عن الأصالة. إن تعبير الفنان الحق تعبير عن ذات، والذات هي الفرد الذي ليس هو مجرد فرد، بل يشارك في روح عام متعين في قيم ومعايير محددة، إنه من يعرف صواب قواعد معينة، ولا يعمل طبقا للعادة والزي (الموضة) والقدوة أو النزوة، بل عارفا بما يريد، مع القدرة على تبرير ما يصنع أو يقول أمام كل شخص آخر ذي نزاهة وذكاء. أنقول أن الفنان أقل وعيًا بهذا العتاد العقلي من الإنسان العادل أو المتقدم خلقيًا؟ ربما. ثم إن أشكالًا معينة من الخلقية ليست غرزية ومن الفنانين من لديهم رؤية واضحة جدًا لنزوعاتهم وفي العمل على كل حال ابتعاث للصدى الذي يمكن أن يثيره المؤلف لدى نظرائه، فهو يوصل إليهم مشاعر وأفكارًا واندفاعات في بعض الأحيان. وإذا تجاهله معاصروه، ففي حسبانه – مثل ستاندال– أنه سيكون موضع التقدير بعد ذلك بخمسين سنة. كل هذه السمات الاجتماعية للتعبير الفني بديهية، وتردنا إلى ذلك الوجه من العقل الذي هو مماثلة للنفوس فيما بينها. وهذه الدلالة امتثال تعاطفي أيضًا، واختراق – إلى حد ما– أو نفاذ إلى الكائنات الأخرى، وذلك بطرق شتى. ففي وسع

المرء أن يكتفي بالشعور بالطبيعة كمصاحب توافقي لحالته النفسية الخاصة، على طريقة "سان بري" في صخور "ميري"، أو على طريقة سيجفريد وهو يصغى لغناء الطيور، أو طريقة بودلير في الشرفة:

"ما أحلى الشموس في الأمسيات الدافئة!

"ما أعمق الفراغ! وما أقوى القلب!

بل ويمكن للمرء أن يذهب إلى أبعد من هذا، فيشعر بالحركة وكأنه يقوم بها، ويتخيل شجر الحور، وهو عند قمة برج الكاتدرائية، سورة تفلت من الثقل من غير أن تشعر به تقريبًا.. أو يضع المرء نفسه – على العكس– في موضع الأعمدة ويشاركها جهدها في الدعم والمساندة. وفي وسع المرء أن يتتبع تعرجات النهر كما لو كان التيار نفسه، وأن يستنشق ملء رئتيه بعد العاصفة وهو يصغى للسمفونية الريفية. وهذا كله – بعد– ليس إلا إسقاطًا للذات في الأشياء وإدراكًا متميزًا منعشًا، فالفنان يستمد فيه كل شئ تقريبا من أعماقه. ولكن من الممكن أن يكون هناك الكثير فضلًا عن هذا في تلك الشركة مع الموضوع المقصود، ولاسيما إذا تعلق الأمر بكائنات لها بالقطع حياة باطنة، سواء أكان ذلك فجر وعي أو تفكيرًا متطورًا مثل تفكيرنا. وفي هذه الحالة يكف التعاطف عن الاختراع، ويكتشف ويكون له – حتى بواسطة ما هو خيالي – شيء من المعرفة. وعندما لا يقدم الموضوع بصورة جلية تلك القرابة مع فكرنا يتخيل الفنان بالطبع أنه على الأقل لغة تخاطبنا بها نفس متوارية داخل الطبيعة:

"العطور، والألوان، والأصوات، تتجاوب"

وفي هذا الوهم، أو الوحي، الذي يجعل الرسام أو الشاعر المشاهد أو السامع يشارك فيه، يوجد أيضًا أحد منابع الاعتقاد بالسمة السحرية للفن، وهو اعتقاد مسجل باسم الفاتس، وفي تحريم سفر التثنية (من أسفار العهد القديم) وتحريم القرآن صنع صور وتماثيل للحيوانات، وللبشر، فمن الطبيعي أن يكون هذا الأثر في ذروة شدته حينما يتعلق الأمر بشخوص إنسانية، وعندئذٍ يمكن للمرء أن يضع نفسه موضعهم، وعلى أعلى درجة من الحلول، وأن ينتظر منهم أن يضعوا أنفسهم موضعه. ومهما كانت أحلام يقظة تلك الاقترانات، ومهما كانت غير قابلة للفصل عن أرقى أشكال الفن، إلا أنها تظل على كل حال مظاهر أعراض قوية لسمتين نعرف لهما مكانهما العميق في جذور المعقول، تماثل الأشياء فيما بينها، ومماثلة الأشياء للفكر.

٣٤- كل هذا يخص العلاقة المباشرة بين القيم الجمالية والعقل المنشئ. فلابدَّ من عمل خاص لتمييز المكانة الشرعية التي ينبغي أن نخصصها للعقل المنشئ، أي للحكم على المعايير الجزئية التي يستند إليها نقد الفن، أو التي تكون الميراث الاجتماعي عند الكتاب، والرسامين، والموسيقيين والمعماريين. بردها إلى سبب وجودها، وهي تبدأ بالسنن العامة مثل:

"الأول لا يخالف الأوسط، والأوسط لا يخالف الأخير"

وتنتهي إلى تحريم وضع عمود في محور صرح ما، أو استخدام نفس الكلمة مرة أخرى في مقطوعة واحدة.

وقد بين المسيو "أيجين دبريل" في كتابه الدسم "فلسفة القيم – بكثير من القوة والوضوح– ما أسماه في الوعي الجمالي مرحلة "انضباط الذوق" – يقول

"هذه المعايير التي تنزع إلى ضبط الاعجاب أو اللذة إنما هي قواعد مجموعات، فالمجموعة توعز إلى أعضائها بالقيمة الجمالية. كما تعلمهم تمامًا قاعدة السلوك، وفي الحالتين تكون معرفة النظام الاجتماعي هي المحددة لحالة الوعي". ويشرح كيف أن أسلوبًا ما، كان يعتمد على مجموعة يشعر أعضاؤها بالترابط فيما بينهم على طريق هذه المعرفة، وأنهم متميزون عمن لا يشاركون فيها، يمكن أن تتسع دائرة اعتناقه شيئًا فشيئًا نحو العالمية– وهذا يبين الفرق بينه وبين السمة العضوية– وكيف أننا مساقون هكذا نحو المرحلة العليا من الإعجاب الجمالي، بالنسبة للمشاهد والقارئ، ومن الخلق الجمالي بالنسبة للفنان نفسه.

وليس العكس أقل صوابًا من هذا، فنحن على حق قطعا عندما يحدث في بعض الأحوال أن نلقي إلى اليم بقواعد معينة من هذا الجنس، كانت مقبولة من قبل لفترة متفاوتة الطول، ويصفها النظريون أحيانًا بأنها أبدية. وهناك مثلًا آخر على ما أسموه تطور العقل (وهي تسمية في غير موضعها)، وإنما هو في الواقع انحلال (تفكك) الصور المهنية التي بترت بأسرع ما ينبغي بعد أن كانت فعالة في زمانها، أو في ظروف أخرى. فمن قواعد المعمار أن تفتح على الشارع نوافذ الحجرات الرئيسة، وأن تجعل على الفناء الداخلي الدهاليز والمرافق. وقد نفذوا ذلك بكل دقة عندما أعادوا بناء جامعة معينة، لا داعي لذكر اسمها. ولكن في هذه الحالة كانت الحجرات الرئيسية قاعات محاضرات ومكاتب أساتذة، وكان الشارع ضيقًا معتمًا صاخبًا. أما الفناء الداخلي فكان واسعًا، جيد الإضاءة، ولا سيارات فيه. والنتيجة معروفة – إن إمكانية التعديل ليست أقل صوابًا ولا أقل ضرورة للقوانين الجمالية منها للمبادئ النظرية التأملية.

٣٥- ولكن يجب في هذا المقام - أكثر مما في الفيزياء أو الحياة العملية- ألا يغيب عن نظرنا أن ما يصبو إلى إصلاح المعايير المقبولة، يمكن أيضًا أن يقوم بذلك الاصلاح عن طريق الوقوع تحتها مثلها يمكن أن يقوم به عن طريق إقامة شيء أفضل منها. إن الارتداد السوي (من التنوع إلى الوحدة) لقواعد الفن كثيرًا ما يضطرب أكثر مما تضطرب القواعد الخلقية أو المنطقية بالرغبة في التغيير، بل والأمل في جذب الانتباه بفضل هذا التغيير. إننا نعيش وسط تزييفات للفن غدت صناعة، وتعتنق بالطبع وسائل الدعاية، ولنفكر مثلًا في اللافتات التي تلتوي فيها الحروف وتنعكس فيها مواضع الامتلاء والفراغ وتتغير أشكالها إلى خطوط مستقيمة، وما إلى ذلك من خروج على المألوف. والغرض الأساسي من ذلك استرعاء نظر عابر السبيل. فإذا ما تطلبت القراءة مجهودًا، أو جعلت المرء يظن أن هناك خطأً، التصقت اللافتة بالذاكرة، وكم من حيل بمثل هذا الخبث في الأدب الحديث!

ولكن لندع جانبًا الحالات التي ليس الذوق الظاهر الشذوذ فيها إلا تنويعا في الإنتاج رغبة في الربح: فما من شئ أشيع من الخلط العقلي - وبحسن نية- بين "كل تقدم فهو تجديد" - وهذه نتيجة سخيفة. ولكن هذا التضمين المزعوم يبدو من حيث الصورة على ما هو عليه، غلطًا في المنطق فجا ومحدد النوع. ولكننا لا نصيغ هذا الغلط عن وعي تام، وهناك وقائع نفسية حقيقية تسهم في اغماض العين عما فيه خبل. والتعب الناجم عن طول الرؤية أو العمل على منوال ما ينزع بنا بالطبع إلى التغيير، ولو لم يغنم المرء من ذلك إلا الراحة. وليس النوم على الجانب الأيمن أفضل من النوم على الجانب الأيسر، ولكن حينما يصاب المرء بالأرق يحتاج إلى التقلب في

الفراش بين حين وحين، وبعد نصف ساعة يحتاج إلى الانقلاب في الاتجاه المضاد لنفس السبب المعقول. "وتانهاوزر" – عندما سئم أفراح "فينز بورج" – لم يعد يجد فيها لذة ، "وصبت نفسه إلى العذاب، وهناك حالات يتحقق فيها تمامًا فرض"رينانو"، السار هو المألوف. ولكن هناك حالات أخرى يكون الأمر فيها بالعكس. ولا تجد السيكولوجيًا صعوبة في تفسير ذلك.

ويجب أن ندخل في الحساب أيضًا ضعف الاحساسات والآثار الفسيولوجية، لتعود المنبهات – كما يحدث لدى مدمني الخمر أو المورفين "وجسارات" مدام بوفاري شيء يجب أن نفتش عنه الآن بالجهر. ولكن هذا كله لا علاقة له بتدرج القيم الجمالية، ولا يبرر الاستخدام الشائع لكلمة "واردات جديدة" في السياسة أو الفن، كما في التجارة أو الأزياء (الموضات)، والاعتراف بدور العقل في الفن يكتسب كل أهميته، وتعبر فكرة الارتداد (من التنوع إلى الوحدة) عن فاعليتها المعيارية. إننا بالصعور إلى المبدأ – أو حكمة التشريع كما يقول فقهاء القانون – نستطيع أن نميز هل ما ينتهك أو يخرق أو يمحو قواعد الفن المقبولة بوجه عام صادر عن عجز أو حسد رغبة في استرعاء الأنظار، أم هو على العكس الهام عبقري، وتقدم في اتجاه العقل المنشئ، فليس هناك نقد صحيح للفن من غير أساس متين من العقلانية، وكذلك ليس هناك نقد صحيح للفن بدون أحساس قوي بأن عقل حقبة ما ليس العقل الخالص على الإطلاق.

الفصل السادس

الدليل المعياري

(التبرير العقلي – شروطه – عناد توهم أن الوجود يمكن أن يؤكد قيمة – ما يتضمنه طلب الدليل – العلل التي تمنع التعرف عليه – أسس ومبادئ – العلوم المعيارية – الاستقراء الانتقائي والمشكلة الخلقية)

٣٦– هل المنطوقات التي تمثل سمة معيارية (كالتوصيات والنصائح، والتأكيدات بأن سلوكًا ما إجباري، والتقييمات أو المقارنات بين القيم) قابلة للتبرير العقلي؟ أيمكن أن تسمح بإقامة علوم معيار. تعتمد على سلطة العقل، على قدم المساواة مع الفيزياء أو علم الأحياء؟ لا مشاحة إطلاقًا فيما يتعلق بالمنطق. أما حينما يتعلق الأمر بعلم الجمال أو بالأخلاق، فما أكثر العقول، أو على الأصح الطبائع، التي يجد أصحابها من المهين لحرية إرادتهم أن توجد حقائق موضوعية وأدلة (براهين) تنصب على القيم. والوسيلة الوحيدة، كي نعرف هل هم على خطأ، أن نفحص ما هو الدليل (البرهان)، وما هي شروطه ووسائله في الأمور التي لا يماري أحد أنه ممكن فيها، وله فيها السلطان. فمناقشة المشكلة ستكون بمثابة البحث هل هذه الشروط والوسائل موجودة أيضًا في الأمور المعيارية.

٣٧– إن كل برهنة أو مناقضة تفترض نوعين من المعطيات، أولهما – بالطبع – قواعد منطقية توضع قيمتها– إلى حين صدور أوامر أخرى– فوق المناقشة. ولكن يجب أيضا أن توجد – في المقام الثاني– تأكيدات مادية

أولية (وأعني هنا أنها مادية بالمعنى الذي تتميز به المادة من الصورة)، وهي تأكيدات يوضع صدقها أيضًا - إلى حين صدور أوامر أخرى - فوق المناقشة. وفيما يتعلق بالعلم الاستنباطي تكون هذه التأكيدات مصادارات ليست موضوع برهان، ولا يمكن أن نكون موضوع برهان، ففي الهندسة مثلا لنا الحق في مد أي جزء من الخط المستقيم إلى ما لا نهاية، أو نقل الشكل من موضعه من غير أن يتشوه أو يتغير فيه شيء، وعندئذٍ نسأل محاورنا هل يسلم معنا بفروض أولية، وهل يعدها سارية المفعول. وفي مواجهة التجربة نسأل محاورنا أيضًا هل يسلم بأن الهواء لا يتخلل الزجاج، وأن الجسمين المتعادلين في كفتي الميزان لهما نفس الوزن، ونسأله هل يرى نفس الظاهرة التي نراها، وهل يقرأ نفس الرقم في مقياسه المدرج، وهل يلاحظ نفس الازدواج في شعاع الطيف، وهل يجد نفس الفرق الذي نجده في اللون واضحا في أنبوبة اختباره، وهل يحصى نفس العدد من السدى (أعضاء التذكير) في الزهرة، وهذه أيضًا مصادرات.

ولنلاحظ أن هذين الشرطين يفترضان مسبقا شرطًا ثالثًا: إن وجود العلوم بالمعنى الذي نستخدم به هذه الكلمة بصورة دارجة - يتضمن أولا وجود أذهان متباينة، فيما بينها اتصال، وهي وإن كانت في البداية متعارضة أو متباينة الآراء، إلا أنها تستطيع أن تصل إلى اتفاق على معرفة ما. ويمكن - إذا شئنا - أن نتحدث عن علم مطلق في ذهن فرد، ولكننا عندئذٍ نتحدث إما عن حد تجتمع فيه الأذهان، ولا يفهم إلا على أنه حد، ومن حيث هذا التجمع نفسه، وإما عن معرفة الهية لا يمكن أن تكون لدينا أي فكرة عنها، والتي بينها وبين معرفتنا البشرية من الشبه، مثل: الذي بين كلب

الصيد وكلب البندقية (وكلب البندقية باللغة الفرنسية هو القطعة التي تشتعل حشوتها عند اصطدام الزناد بها)، (فهو تشابه في اللفظ فقط دون المدلول). وقد وقع الميتافيزيقيون ووقعت نظريات المعرفة المزعومة في ارتباك كثير؛ لأنهم جحدوا هذا الوضع الأساسي.

أما وقد فرغنا من هذا الاشتراط، فما الذي نقتضيه من البرهان الرياضي أو الفيزيائي أو الفسيولوجي كي نعترف بأنه صحيح (صادق) وقابل للتطبيق في الحياة الواقعية، ومرضي عقليًا؟ حين تكون أمامنا قضية غير يقينية في البداية، أو موضع خلاف أو نقاش، ويكون المطلوب إثباتها، يقوم البرهان بربط هذه القضية بقضايا أولية مقبولة أو مسلم بصحتها (بما في ذلك القضايا النابعة من الوقائع التي فرغنا من تقريرها) بواسطة استدلال منطقي، بحيث يدرك كل ذهن له نصيب كاف من الذكاء الرابطة التي تربط المنطلقات المقبولة بالنتيجة المبرهن عليها، أي المثبتة بالبرهان، ومتى حصلنا على هذا البرهان نحكم أن من حقنا الاعتماد عليه لإقامة لائحة صحية، أو لمحاولة بناء عمل فني، أو لكسب دعوى قضائية. ونقول في هذه الحالة أن أسلوبنا في التصرف عقلي أو معقول، في مقابل السلوك الذي ينجم عن اعتقاد شخصي أو عادة محلية أو شعور يستحيل تبريره موضوعيًا.

ولكننا لا نطلب أن يخلق برهاننا القضية برمتها التي نريد البرهنة عليها، من غير أن نستمدها من أي قضية تلقيناها قبل ذلك؛ لأنه سيكون مطلبًا سخيفًا متناقضًا؛ لأننا إذا ما وجب لإثبات أعقليًا أن نستنبط أ من ب، و ب من ج، وهلم جرا، مضينا في هذا السياق إلى ما لا نهاية، وبذلك لن يبرهن على شيء إطلاقًا. ولن يكون بالتالي أي شيء معقولًا. فالعلم المثالي

ليس العلم "الذي نعرف فيه كل الألفاظ أو الحدود ونبرهن فيه على كل القضايا". وغياب هذه السلسلة التي ليست لها نقطة ارتكاز لا يدل على "عجز طبيعي لا حيلة فيه عن تناول أي علم كان في نظام تام تمامًا مطلقًا"، وليس ذلك ضعفًا في عقلنا يعوضه أن الطبيعة تدعمه بالقول، فالقول لا يخلق بذاته شيئًا، وإنما هو وسيلة نقل، أو قناة توصل إلى موضع آخر ماء نبع ما. وقدرتنا على المعرفة كائنة برمتها في الحدس، وضعفنا كائن في ضرورة أن نثبت بالواسطة ما لا تفرض حقيقته نفسها بنفسها.

٣٨– كل هذا – فيما يبدو – لا مشاحة فيه، عندما يتعلق الأمر بعلوم الواقع، ولكنه يغيب عادة عن نظرنا حينما يتعلق الأمر بالعلوم المعيارية، ولاسيما الأخلاق، فنطالب الفيلسوف أن يقيم أخلاقا عقلية، لأغراض التعليم والحياة العملية والتشريع، وأن يبين لنا لماذا يجب علينا – عقليًا – أن نريد هذا الشيء المعين أو ذاك، كالتسامح مثلًا، والصدق، أو معاونة البائسين. وينكب الفيلسوف على هذه المهمة، ويبحث عن موضع لأسسه. وبعد أن يستكشف – ما استطاع – ضميره (أو وعيه) وضمير معاصريه، يجمع عددًا معينًا من الأشياء التي يريدها جميع الشرفاء، وعددًا معينًا من قواعد السلوك المقبولة لديهم، وهي قواعد حاولت معظم المذاهب الفلسفية أن تربطها استنباطيًا بالمبدأ، وفق الإجراء المعروف جيدًا، والذي يسميه فقهاء التشريع "البناء أو المعمار". وعندئذٍ يبدأ في وضع المصادرات التي يعول على استخدامها في برهانه، مثل: "ينبغي أن نريد ما هو متضمن منطقيا فيما نريده" – أو "يسئ المرء التصرف عندما يضحي بالمصلحة العامة في سبيل مصلحته الفردية" . أو "قبيح أن يكون المرء بعينه خصمًا وحكمًا".

– أو "القاضي أو الحكم الخائن أو المخادع، ومرتكب التعذيب، ومن يغش المواد الغذائية، يستحقون الكراهية الفردية والعقاب الاجتماعي"، ويتهيأ للاستمرار في ذلك، مسجلًا البدهيات الخلقية مثلما يجمع البدهيات الفيزيائية أو الجيولوجية. ولكن السامعين يحتجون ويرفعون أصواتهم مطالبين، نريد أدلة نرد براهين! ولماذا تريدني – أنا العقلاني المتمرس بالنقد متحديًا الغرائز والعادات ومحاذرًا من كل ما يمكن أن يكون محض تحيز عقلي – أن أخضع لمبادئك، ما لم تبرهن عليها؟". وفي مناقشة جرت منذ نحو أربعين سنة في مدرسة الدراسات العليا الاجتماعية، أضاف أحدهم متكلما بلسان حال من يؤيدون فكرة شائعة، قائلًا: "في مواجهة المذاهب التي تقيم الأخلاق على دين من الأديان أو ميتافيزيقا من الميتافيزيقات، يكون هذا الالتجاء إلى إرادتنا الطيبة أفلاسًا للعقلانية".

وهذه مطالبة مزعجة للوهلة الأولى، ولكن يكفي أن نحللها كي نكتشف ما في ثناياها من تناقض. فما هو الاثبات بالدليل؟ إنه رد تأكيد أو إيجاب مشكوك فيه – بواسطة استدلال مسلم بصوابه – إلى إيجاب أو تأكيد مسلم بيقينه. ونحن متفقون بلا شك فيما يتعلق بالاستدلال. ولكن ما الذي تعدونه منطلقًا يقينيًا؟ لا شيء؟ إذن يستحيل عليكم أن تبرهنوا على أي شيء من الأشياء. وما لم تنبثق لديكم أي بداهة لا مراء فيها إزاء مواقف معينة، قاضٍ باع أحكامه، نائب ضحى بالمصلحة العامة في سبيل إعادة انتخابه، واشٍ أبلغ شرطة الغزاة عن مواطن مدفوعًا بالغيرة أو الرغبة في الانتقام – وما أيسر المضي في تعداد هذه الأمثلة – فأنتم بإزاء القيم الخلقية في نفس موقف المصاب بعمى الألوان بإزاء الصور الملونة. فهو يرى الشكل، وكذلك أنتم

لعلكم ترون نشاط البواعث، وسيكولوجية الفعل، ولكن تمييز الألوان يغيب عنه، وكذلك يغيب عنكم تمييز ما أسماه "ملبرانش" "درجات الكمال".

تزعمون أنكم ستعلنون رضاكم لو أنني ربطت واجبًا معينًا موضع نزاع بوجود الله، أو باليقين بأن الرذيلة المضادة له معاقب عليها بعد الموت، وهذا بعينه يفترض لديكم أحكام قيمة أولية تجهلونها أو لا تريدون الاعتراف بأنها كذلك. إن فكرة الجحيم يمكن أن تكون فعالة جدا لمنع الناس من القتل أو السرقة.. ولكن بشرط أن يجدوا الاكتواء بالنار سيئًا. وكذلك الحال بالنسبة لإرادة الله، ولكن بصورة عكسية، فهي تقدم سببًا لاتباع القانون الخلقي إلى من يحبون الله فعلًا، ويعدون إرضاءه حسنًا. أما الملاك المتمرد الذي يصيح: لن أخضع! أو لن أطيع! فإرادة الله – على النقيض من ذلك – سبب للتصرف في الاتجاه المضاد.

وليس التوهم أقل من هذا لدى من يحسبون أن ميتافيزيقا للوجود أيًّا كانت – سواء أكان الوجود فيها كينونة أو صيرورة – يمكن أن تكون أساسا لتمييز الأحسن من الأسوأ، إلا إذا ألحقنا بها مبدأ معياريًا مستقلًا. وأنها لمصادرة تعسفية أن نوحد – كما صنع لايبنتس وكثيرون غيره – بين درجات الكمال وكمية الكينونة، ولكنه على كل حال حكم قيمة مستقل قائم فوق مستوى الحكم الأول، وكذلك الحال بالضبط حينما تجعل "الأكثر تطورًا" – وهو ما يقول به جمهور من معاصرينا – مرادفا للأعلى أو الأرقى. وعند شوبنهاور أن إرادة الحياة لباب الأشياء، ولكنه لا ينادي بعبادة الحياة – وهي العبادة التي جرت إليها هذه الميتافيزيقا بعينها عددًا كبيرًا من النفوس الحائرة – بل يرى في عبادة الحياة مبدأ الشر نفسه، ويمكن، مع نيتشة، أن

نحل محلها إرادة القوة، وأن نجعل الأخلاق برمتها عاملة على صد هذه الإرادة.

وبعد أن أكد "إميل مايرسن" بالأدلة الكثيرة جدًا والمتنوعة أشد التنوع أن المسيرة التاريخية للعلم كانت دائمًا واقعة تحت سلطان الجهد المتجه صوب الهوية، راقه أن يقول أنه لا ينوي بهذا مطلقًا أن يجعل التوحد أو الهوية الزامًا منطقيًا. وأضاف أنه إذا ما تغير هذا الاتجاه غدا بحركة "إلى الخلف در"، فإن برهنته على ما كان حتى اليوم جهة الذكاء ستظل كما هي بدون تغيير. ولكنه – فيما يبدو – كان يرى أن هذه الوجهة تدل على تقدم، وأن القيمة المنطقية للهوية أو التوحد تتفق مع الواقع التاريخي. ولكن التمييز القائل بأنه ليس من حق المرء أن يستخرج أو يستمد من الواقعة البسيطة أي تقييم، تمييز ذو دلالة معرفية، ويدل على سمة حاسمة.

وإذا كان شخص ما لا يقبل ولا يرتضي أي تأكيد صورته كما يلي، "هذا أفضل" أو "ينبغي عمل كذا"، فطلبه دليلًا في الأمور المعيارية لغو من جانبه خلو من المعنى. فهو بمثابة شخص يسأل عن الطريق، ويردف ذلك بأنه لا يعرف أين هو ذاهب، بل وأنه لا يريد الذهاب إلى أي مكان!

٣٩– كذلك – اللهم إلا في حالة من الحالات المرضية كانعدام قوة الإرادة الكل أو الوسواس – من المحتمل كل الاحتمال أن الرفض المزعوم للاعتراف ببداهة أي حقيقة معيارية مباشرة وعينية، لدى امرئ ذكي، ليس سوى موقف فكري غريب عن حياته الواقعية، يفرضه على نفسه بمثابة علامة حظر منهجية، يخال نفسه متمسكًا بها. وفي الإمكان تخليصه من هذا الوهم

بأن يجعله يفطن، أو يعي ما تنطوي عليه من اللامنطق. فلو عممنا مثل هذا الاقتضاء لما وجد منهندس يمكننا أن نسمح له بإنشاء جسر؛ لأنك لن تستطيع أن تبرهن له – بدون الاستناد إلى مصادرات غير قابلة للبرهنة عليها– أن مقاومة المواد، وشدة الثقل، بل والخصائص الهندسية للمنحنيات أو الأقواس ستكون غدًا على ما هي عليه اليوم، ليس وضع المعايير في هذا الموقف مما يلحق بها الدونية.

ومهما راقنا – لأغراض المناقشة– أن نفترض الأشياء في أسوأ وضع ممكن، فمن النادر أن نمضي في هذا إلى حد الممارة في وجود الخير والشر. بل نقول فحسب: "وما ردك على من ينكر هذا؟". ولما كان توجيه هذا السؤال على الصعيد السيكولوجي أو التعليمي، فالرد يختلف طبعًا تبعًا لأسباب هذا الإنكار، وهذه الأسباب يمكن أن تكون غريبة عن الفلسفة تمامًا. وهذا – عمليا – ما يحدث غالبًا، فالمسألة العقلية ليست قائمة حينئذٍ، بل نحن بحاجة – حسب الأحوال– إلى المربّي أو الطبيب، أو القاضي، أو السلطة العامة. وإنها لغفلة كبرى أن نتصدى للإرادة السيئة بالحجج والبراهين، وينبغي ألا يغيب عن نظرنا البتة أنه إذا كانت هناك أخلاق، فهناك أيضًا كائنات لا أخلاقية، ولولا هذا لما كان ثمة اختلاف بين القانون الخلقي والقانون الفيزيائي. إن شرعية القهر في بعض الظروف تنتج بالضرورة من هاتين الواقعتين: أن هناك عقلًا، وأن الناس جميعًا لا يطيعونه كما تخضع (أو تطيع) الأحجار لقانون الجاذبية. وينبغي ألا نخشى هذا وألا نعده إفلاسًا للمعقولية. بل إن القانون (الوضعي) لا يفهم إلا على أنه استخدام مشروع للقوة. ولكي نفهم ما هو القانون بإزاء إرادة تناهض الأخلاق يكفي أن ننظر

في أي شيء هو بإزاء الإرادة التي تناهض المنطق. فنتساءل مثلًا ما هو التصرف المعقول إزاء شخص يرفض في قضية هامة أن يعد الإجراءات العادية للتمحيص والبرهنة إجراءات صحيحة، كأن ينازع تاجر في بداهة أن عيار قطعة من المصنوعات الفضية كان قد باعها هو ٥٠، فلا علاج لهذا سوى القهر، نمارسه باسم العقل العام، أي باسم اليقين الذي يفرض نفسه على كل قائم محايد بالتجربة.

وهذه الحالة أقل ندرة مما هو مظنون، فعين هذه القدرة على إغماض العيون توجد لدى من يقولون: "هذا السؤال غير وارد (غير مطروح). ولا يعوزنا الأشخاص الذين يكتشفون فجأة – فيما يخصهم– غموضًا كبيرًا في أمور كانت تبدو لهم من قبل واضحة جدًا، عندما كانت متعلقة بسواهم! "فلو كانت الهندسة تناهض أهواءنا ومصالحنا الحاضرة كما تناهضها الأخلاق، لما كان مراؤنا فيها وعزوفنا عنها أقل من مماراتنا وعزوفنا عن الأخلاق، ورغم كل براهين أقليدس وأرشميدس التي كنا نعدها عندئذٍ أحلام يقظة وحافلة بالأغاليط، ولما كان جوزيف سكالنجر وهوبز وغيرهم – ممن ضد أقليدس– قليلي الاتباع في هذا كما هم الآن"، فالعقل إذن ليس ملزمًا أن ينتظر حتى يقول من يضايقهم العقل أن العقل على حق. بل أحسن وسيلة لجعلهم يقولون هذا أن نبلغهم أننا لن ننتظر مشيئتهم، ولو أننا فرضنا على أنفسنا الحرص غير المجدي على الحصول دائما على موافقتهم قبل ارغامهم، ولو أتحنا لهم أن يعرضوا هذا أو يحدسوه، فمن المحتمل جدًا أن يتشبث غالبيتهم بالخلف (السخف) في ولاء لا يتزعزع.

بيد أن الإنكار يمكن أن يأتي من شك حقيقي ومخلص، بل وفي الحالة

السابقة قد نجد على الدوام تقريبًا أثرًا من هذا الشك الحقيقي؛ لأنه يلزم حد أدنى من السفسطة الفكرية للتعرض لنشاط المصالح والأهواء لدى فكر قادر على الاستدلال. وفي هذه الحالة يجب أولا للرد أن نسلك سلوك السيكولوجي فنبحث هل لا يمكن أن نكتشف في ذهن الشاك حكم تقييم، أو إلزام، يقر بصحته أو صدقه (حقيقته) وكذلك نحن، سواء أكان لديه وعي بقبوله أو لم يكن لديه وعي بالسمة المعيارية التي ينطوي عليها. وانطلاقًا من هذا، تكون البرهنة له عقليًا على حكم أخلاقي آخر بمثابة:-

١- جعله يعي هذا الإيجاب الذي كان يؤيده من غير أن يفطن إليه.

٢- أن نبين له باجراءات أو عمليات الاستدلال، التي يعدها هو نفسه مشروعة، ما يتضمنه أو ينطوي عليه تأييد هذا الحكم الأول. وغني عن البيان أنه في الحالات الكثيرة التي يختلط فيها الخطأ - بمعنى كلمة الخطأ- وسوء الإرادة، لا يكفي الاستدلال للإقناع، ولكن عندما يكون المرء في مواجهة شكية حسنة النية - لا شكية أيديولوجية متحيزة - ولاسيما لدى الشبان، فليس من المستحيل أن نتمكن من أن نعيد إلى الوعي التام الشعور بالقيم المشتركة وتقدير ما تنطوي عليه من مضمونات أو مقتضيات.

وإذا كان الإنكار - في النهاية - مصدره أن المرء اختط لنفسه خطة أساء فهمها، وهي "ألا يعتقد شيئًا ما لم يقم عليه برهان" - حتى تلك القضايا التي ينطلق المرء منها - فعندئذ يكون الرد عليه عبارة عن بيان - على نحو ما صنعنا آنفًا - لما ينطوي عليه هذا المطلب من تناقض: فنبين له أن كل إيجاب حملي - في الوقائع أو في الحق - معلق دائمًا بحدس حكم أو عدة

أحكام حملية أولية غير قابلة للبرهنة عليها، وأنه خارج هذا النطاق لا توجد إلا سلسلة من القضايا الشرطية المحلقة في عالم الممكنات، بدون اتصال بالواقع، بل من دون أن يكون إمكانها نفسه شيئًا حقيقيًا؛ لأنه لا يتقوم إلا بالقواعد المنطقية التي تسمح بإقامة البناء، ومتى اقتنع المرء بناء على هذا بأن وجود المعطيات الأولية لا غنى عنه في علوم الوقائع، وأنها لا تضير ولا تقلل من عقلانية الفيزياء، أدرك أنه ليس لديه ما يدعوه لطلب شيء آخر حينما يتعلق الأمر بعلوم الحق، ففي الحالتين تكون الحقيقة دليل نفسها ودليل الباطل أيضًا.

٤٠- ولكن الوهم طبيعي جدًا في هذه المسألة، إذ يجد المرء لديه إغراء بأن يقارنها بوهم العصا المغموسة في الماء (تبدو مكسورة)، أو بوهم القمر على الأفق (يبدو أكبر حجمًا). وهناك مبرر مشروع جدا للسؤال: "على أي شيء تؤسس هذه التوصية أو هذا الحظر المعين الذي يمكن الشك فيه عقليا مثل حظر الانتحار؟"، والأمر في هذه الحالة يتطلب أن نبين لموجه السؤال أن هذا الحظر ناتج عن هذا الحكم الخلقي أو ذاك، الذي يقبله هو شخصيًا. ولكن عندما ننتقل من ذلك إلى السؤال: "على أي شيء تؤسس الأخلاق؟" يكون هذا التفكير شبيها بتفكير من يريد إثبات أننا نستطيع أن نعيش بدون أكل، بأن يثبت على التعاقب أن المرء يمكنه الاستغناء عن الخبز، أو اللحم، أو السمك، أو الخضر.. فما يصدق على كل جزء على حدة لا يصدق دائمًا على الكل.

والمعنى المزدوج لكلمتي يؤسس، وأساس، يسهل هذا الخطأ كثيرًا، إذا يمكن أن يعني المرء بالأساس ما يبرر الإيجاب، وما يحسم الموافقة المشروعة

بالفكر على قضيةٍ ما. والتصرف القضائي "الذي لا أساس له" إساءة استخدام للسلطة. والفكرة التي "لا أساس لها" فكرة خرافية. وعلى العكس من هذا: المطالبة أو الاعتراض "الذي يقوم على أساس سليم" صحيحان، ومن يتقدم بهما يكون الحق في جانبه – ولكن من جهة أخرى قد نعني أيضًا بالأسس "القضايا الأولية"، أو مبادئ نسق استنباطي. فقانون الجاذبية مثلًا، يسمى أساس كل الميكانيكا السماوية (الفلكية)؛ لأنه يسمح – إذا ما قبلناه – بأن نستنتج منه قوانين كبلر، وأن تفسر به المد والجزر،... إلخ.

وقد اجتمعت في العلوم منذ أمد طويل هاتان السمتان في نفس القضايا، فبدهيات أقليدس، بل ومصادراته، حقائق ليس من حقنا الشك فيها، وهي في الوقت نفسه منطلقات للاستدلالات التي تؤدي إلى كل ما هو مطلوب إثباته، والديكرتية التي تريد أن تنشئ كل شيء بالتركيب، انطلاقًا من قضايا بدهية بذاتها، تستخرج منها قبليًا "كل الأشياء التي يمكن أن تتسنى لنا معرفتها" لا تفرق إطلاقًا بين الفكرتين، وبالتالي أسهمت كثيرا في "اشتراك" كلمة أساس. ولم يكن منتج السلطة – الذي عارضه ديكرت – يفرق بينهما كذلك. وكل الفرق أن الحقائق الأولى لدى المدرسيين لم تكن بدهيات فعلية، بل نصوص من الكتاب المقدس أو من أرسطو.

ولكن العلم الحديث فصل بين هاتين الوظيفتين المنطقيتين شيئًا فشيئًا، ومن غير قصد. ففكرة الفرض بمعناها المزدوج (قبول الفرض – واختراع الفرض) قادت العلماء إلى الإقلاع عن المطابقة بين مبادئ الاستنباط وبين مستوى القضايا، التي تكون حقيقتها موضوع إقرار مباشر. فلم تعد النتائج الخاصة التي يتطلب منا قبولها لأن المقدمات التي استخرجت منها تفرض

نفسها على الفكر بوضوح ويقين، بل بالعكس تلك العموميات المنظمة للعلم، والتي يبررها الاستدلال التجريبي الكلاسيكي: إن أساس اعتقادنا صدق (حقيقة) المبادئ المجردة والعامة كائن في الوقائع الجزئية التي تقررها التجربة. أما في الرياضيات فالاستنباط يمتد باستمرار إلى أعلى، ابتداء من المنطلقات القديمة، مع محاولة وضع أبسط البدهيات وأكثرها اقتصادًا بقدر الإمكان، حتى ولو كانت "البدهيات" الجديدة أقل بداهة من القديمة التي صارت نتائج لها. "فبدلًا من تصور أن الفرق بين المصادرات والقضايا الأخرى التي تستخدم المصادرات في إثباتها، مرجعه إلى أن المصادرات ذات سمة باطنة معينة تجعلها بذاتها أكثر قبولًا وأكثر بداهة، وأقل تعرضا للممارة فيها، نجد المنطقي يعدها قضايا على قدم المساواة (من هذه الجهة) مع سائر القضايا الأخرى، وبذلك فقدت "الحق الإلهي" الذي كان يبدو أن بداهتها تغدقه عليها، وكتب عليها أن تنقلب من الرئاسة إلى العمل خدما طيعين في خدمة شركات القضايا الكبيرة التي تكون كل فروع الرياضيات"، فالمبادئ فقدت تماما تطابقها مع الأسس.

وقد رأينا من قبل أن الذين يطالبوننا أن نؤسس الأخلاق يضعون سؤالًا متناقضًا. فإذا كانوا يعنون بهذا وجود الله، أو أي حقيقة ذات مستوى انطولوجي، فالقضية القيمية دون سواها هي التي يمكن أن تكون لها نتائج قيمية. أما هذه الضرورة المزعومة لتأسيس الأخلاق، لا تتضمن – لكي تكون معقولة– أن علم الأخلاق ينبغي أن يبرر – على غرار خطابات الاعتماد – "قيمة" بدهية بذاتها وكفيله في الوقت نفسه، بأن تنتج بالاستنباط كل الأحكام الخلقية "المتينة الأسس". إن هذا العلم يمكن أن يقدم لك أما

هذا أو ذاك، وقد تحقق كل منهما في قضايا ذات مستوى منطقي ولها محتوى (مضمون) مختلف للغاية. قد قال بول جانيه بحق – وبمعنى الكلمة – إن أسس الأخلاق الزامات مقبولة من كل الناس، أو على الأقل من كل من يتناقش المرء معهم، أو بالنسبة لمن نتحدث باسمهم. وقد امتدح ديركايم هذا القول، مع أن تفصيلات أفكاره الخلقية تختلف كثيرًا – في نقاط معينة – عن أفكار أستاذه القديم. ويمكن القول أيضا – وإن كان ذلك ليس بالدقة الحرفية، وبمعنى آخر للكلمة – أن الأخلاق تكتشف "الأساس المنطقي" (وبعبارة أدق المبادئ) لمجموعة من الأحكام الخلفية عندما تكون قد صاغت – على الطريقة التي يضع بها الفيزيائي فرضًا – قضية بحيث تستنبط منها كل الأحكام بمثابة نتائج لها. ولكن هذا المبدأ سيكون بلا شك أقل بداهة من نتائجه العينية، بل لعله يبدو حافا بالمفارقات. وهذا بالضبط حال حكم القيمة الذي حسبنا أننا لمحناه في العقل المنشئ، وهو الجهد الدائم للوصول إلى ما هو "عين الذات" وتحريره من الآخر.

٤١– إن التمييز الواضح بين الأسس والمبادئ يوضح الشيء الكثير – فيما يبدو لنا – من السؤال الموجه في مستهل هذا الفصل.

يقولون أنه لا يوجد "علم معياري"، ولا يمكن أن يوجد؛ لأننا لا يمكن أن نستنبط من قضية في المضارع قضية في صيغة الأمر. وهي المقدمة الكبرى الصادقة تمام الصدق التي استندنا إليها آنفًا ضد من يتخيلون أن الوجود يمكن أن "يؤسس" إلزامًا. ولكن النتيجة لا تنهض على قدميها إلا إذا قصدنا بكلمة "معياري" علمًا ليس له إلا أسس أو مبادئ غريبة عن كل معنى للقيمة، وبمجرد تجميعها تبرز في النهاية تقييمات أو إلزامات. وهذا بدهي

جدا أنه هدف للرماية. فحينما نتحدث عن علم معياري يتعلق الأمر بشيءٍ آخر تمامًا، يتعلق بنسق من الحقائق يكون علمًا من حيث هو مكون من معارف معقولة جيدة الترابط. ويكون معياريا بمحتوى "مضمون" معارفه، فعلم الحياة لا مطمح له إلى إبراز ظاهرات الحياة ما لم يعترف بمعطيات إلا للوقائع الفزيائية والكيميائية دون سواها، والتاريخ ليست مهمته إنتاج الصيرورة جدليًا، ولا إنتاج الواقعية التاريخية. ولا شك في أن شغف الفكر البشري بالوحدة جعله يحلم في كثير من الأحيان بهذه الإنجازات، ولكنها تظل على مستوى "الأمنية العظمى". والعلم الحقيقي لا ينتظر آثارها كي تقوم له قائمة، بل يكفي للعقل أن تكون الأخلاق أو أن يكون علم الجمال معياريًا على غرار ما يكون علم الفيزياء علما فيزيائيًا، وهذا ممكن تحقيقه بطرق عديدة.

إنه – أولًا – يمكن أن يقوم على استنباط نتائج قضية أو عدة قضايا معيارية معطاة، وتكون هذه النتائج قضايا معيارية أيضًا. ومع هذا فمثل هذه الصيغة الصحيحة منطقيًا لن يكون لها نفع عملي كبير، اللهم إلا كنقد يظهر التناقضات الداخلية. ويجب عندئذ التحرز من أمثال هذه المتناقضات التي قد لا تكون إلا لفظية. فلنمتنع عن الكلام فيها إلا لأغراض تتعلق بالترتيب، وفي المقام الثاني يمكن لمعرفة الواقع أن تثبت لما وجود أو استحالة أو ضرورة وقائع معينة متعلقة بمجال تطبيق معيار ما. وهذه "الجهات" إذا ما اجتمعت عقليا مع هذا المعيار يمكن أن تمدنا بقضايا تغدو بدورها معيارية. فمثلًا: التحديد الدقيق لإمكانات الفعل المعقول يحدد أيضًا – من بين الميول التي تعيش فينا – ما هي الميول التي نقيم منها قاعدة للفعل. وهذا – فيما يبدو

لي – منهج "التجربة الخلقية" الذي تصوره "فريدريك روه". وتنجم المناقشات الخلقية في كثير من الأحيان من أن المتحاورين، المتفقين على قيمة مبدأ معياري، لا يكونون متفقين على الأمور الواقعية التي هي شروط لتطبيقه، ومن هنا الاختلاف حول الإيجابات القيميمة التي تؤلف بين العناصر المتباينة. إن الصور المتباينة للاستدلال لها عندئذٍ مكانها لنقل السمة المرغوبة أو الالزامية التي ترتبط بالمبدأ إلى نتائجها – وهو ما رأينا آنفًا أنه خاصة البرهان. وهذا أيضا ما تصوره ديركايم عندما اعترف بقيمة الحياة الاجتماعية، وبالتالي بالأساس الخلقي المتين الذي بدونه لا يمكن لهذه القيمة أن تقوم.

ولكن هذا كله ليس علم معايير إلا بصورة جزئية، فالصورة النمطية لهذا العلم المعياري المحض تنحصر في المشكلة التالية: عدد معين من الأحكام القيمية المعطاة – أي المقبولة من كل من يرمون إلى إنشاء أو تطبيق هذا العلم– واكتشاف مبدأ أو عدة مبادئ بواسطة الاستنباط، بحيث تؤلف جميع الأحكام التي تتضمنها كلها، على غرار احتواء قانون الانعكاس وقانون الانكسار لكل البصريات الهندسية. وبذلك يجد كل منها نفسه وقد استفاد عن طريق هذه الرابطة المنطقية من اليقين المتراكم على الأحكام الأخرى. وإذا شذ عنها شيء، قفز هذا الشذوذ إلى العين، مثل نقطة في سلسلة مقاييس معملية خرجت عن المنحنى الذي تكفي المعادلة لربطه بسائر النقط، وإذا ما تعلق الأمر بخطأ وجب تصحيحه باستشكاف الظروف التي أنتجته، أو وجب إجراء تعديل صغير أو كبير في المبادئ المتخذة في الفرض؛ لأن مبررها ينحصر في توافقها مع الأحكام التي من نفس النوع، والتي لا نزاع عليها لدى الملاحظين الحسنى النية.

هذه الطريقة في الاستدلال التي ثبتت صلاحيتها في علوم الطبيعة، لا تتغير سمتها عندما يتغير محتواها (مضمونها). فعندما تعمل في أحكام معيارية جزئية تثبت قضايا لها درجة طفيفة من العمومية، وعندما يعمل في أحكام ذات ما صدق واسع، صدفها معروف من قبل، تسمح بتقليل عدد المبادئ وتتجه إلى الكشف عن قضايا متزايدة العمومية، بل عن قضية واحدة فريدة تنصب على ما ينبغي أن يكون، أو ما هو أفضل من كل ما عداه في نوع معين من الأحكام. وهذا "استقراء انتقائي" من النوع الذي حاولنا تطبيقه، في القسم الأول من هذا الكتاب، على التقدم المنطقي لأفكار الزمان والمكان والعدد والسبب الكافي.

وقد يكون في تعبير "الاستقراء الانتقائي" ما يصدم، وهو تعبير غير دقيق بداهة إذا أخذناه مأخذا حرفيًا؛ لأن الاستقراء نفسه ليس ما يقع عليه الانتقاء، بل الأحكام التي يعمل فيها، فمن الأوفق أن نقول "استقراء ينصب على وقائع منتقاة". ولكن تعبير "الاستقراء الانتخابي" الذي استخدمته في كتاب سابق خليق أن يثير نفس الاعتراض.. فإن كان من حق المرء أن يستخدم – بطريق الكناية – الشكل للدلالة على المضمون، أو أن يقول على سبيل المجاز المرسل "رصاصة" للدلالة على ختم الرصاص، فقد لا يكون من إسارة التعبير أن نطلق على عملية ما اللفظ الذي لا ينطبق حرفيًا إلا على مادتها.

ولنلاحظ مع هذا – وهو أقرب للفلسفة – أن كل استقراء عملي يسبقه انتقاء مشابة لهذا، وإن كان الذي يوجهه قصد مختلف؛ لأنه ينبغي أولا أن يكون المرء قد تعلم كيف يختار، ويتعرف على، ويحدد بالاتفاق العام

الوقائع التي يقترح على نفسه اتخاذها موضوعًا للاستدلال. ويا له من عناء يتكبده في كثير من الأحيان الفيزيائي أو الفسيولوجي لعزل هذه الوقائع، ويتكبد مثله المؤرخ لجمع الوقائع التي يعدها صالحة للاستدلال منها، ولتنقيتها بالنقد! فنحن في النهاية ليس أمامنا إلا تطبيق ظاهري (ولعله موضع جدل لأنه يمسنا عن قرب) لعملية تفكير أعم، ولكنها مقبولة في الحالات الأخرى بحيث لا نفكر عادة في إزالتها. ولنتذكر مع هذا ملاحظات ديركايم والمسيو أدوار ليروي عن تدخل العالم في إنشاء "الواقعة العملية".

٤٢- بل ويبدو لي - فيما عدا حالات غير عادية - أنه هكذا صنع المناطقة والأخلاقيون وعلماء الجمال الذين أنشأوا أشهر المذاهب، وأنهم كانوا على وعي متفاوت الوضوح بمشروعهم.

وفي نقد العقل الخالص، وهو لدى مؤلفه منطق أساسًا، ينطلق كنط من شرعية وتماسك التجربة، التي لا يناقشها. أي أنه ينطلق من "القيمة" الفكرية للعلوم (لا من وجودها التاريخي)، ومن اليقين الذي لا يتزعزع الذي تؤدي إليه، وإن كان محدودًا. ومن ثم، بفرض جريء وكوبرنيكي في طبيعته وفي صورته معًا، يصعد إلى أبسط نسق للشروط يبدو له كافيًا لتضمن قيام رياضة وفيزياء خالصة؛ أي أنه يجيب إجمالًا عن هذا السؤال: "ما هو معيار الحقيقة النظرية، ونسق المبادئ الذي متى وضع نتج عنه ما ليس تجريبا حسيا خالصا في العلوم؟". والمشتغلون المحدثون بالابستمولوجيا لم يحتفظوا بالشيء الكثير من بدهيته، ولكنهم لم يغيروا شيئًا جوهريًا من وضع المشكلة - أيشك أحد في أن هذه هي الحركة الأساسية في تفكيره؟ ليس أمامنا إلا الرجوع إلى الموقف الموازي لهذا في الأخلاق، كما عرفه في تعليقة مضيئة في مقدمة نقد العقل العملي، وكان أحد

النقاد قد اعترض عليه بأنه لم يأت بجديد في الأخلاق، بل أتى بصياغة جديدة للخلقية فحسب. فرد عليه كنط قائلًا: "إنه وجد ما هو أفضل مما يظن: فمن الذي يزعم أنه يقدم أسسا جديدة للخلقية ويكتشفها لأول مرة؟ كأنما العالم كله ظل من قبله جاهلًا بما هو الواجب، أو كان في ضلال عام حول موضوعه! ولكن من يعرف الأهمية التي تمثلها للرياضي صياغة تحدد بكل دقة، وبلا استثناء، مهمته المعينة، لن يعد صياغة تقوم بهذا الدور بإزاء كل أنواع الواجب شيئًا لا أهمية له، أو من النوافل وفضول القول". فالوضع الحقيقي للمشكلة – سواء تعلق الأمر بمنطق أو أخلاق أو جمال – كما يلي: إنه يفترض سلفًا النظام المعياري الذي يريد أن يمذهبه، على نحو ما تفترض الفيزياء الطبيعة، وليكونن تجاوزا متعجرفًا عجيبًا أن يخترعه من أساسه وبرمته. فيجب ويكفي أن يصعد وضع المشكلة من عمليات الفكر (أو صورة السلوك، أو الأعمال الفنية) التي ليست قيمتها عمليًا محل نزاع، إلى صياغة أو صيغ عامة بحيث تكون هذه الصيغ – إذا كانت صادقة أو حقيقية– متضمنة لشرعية تلك العمليات الفكرية أو صور السلوك أو أعمال الفن.

وكذلك الحال بالنسبة لكل أخلاق نفعية، فهي غير معقولة إذا ما رأينا فيها – كما يصنعون في الفصل المدرسية أحيانًا– "النصح" للمرء بالبحث عن منفعته الشخصية، أو منفعة العدد الأكبر من الناس، وليس – ما هو حقيقتها فعلًا – وهو أنها فرض (وليس مهما هنا أنه مرض أو غير مرض) لرد الواقع الأخلاقي القائم إلى مبدأ وحيد. ومن اليسير بيان ذلك بتطبيق كل من هذين التأويلين – أحدهما تلو الآخر – على كل فصل من فصول "المذهب النفعي".

وفي عهود الاضطراب العظيم فكريًا وخلقيًا، توضع المشكلة بطريقة مختلفة بعض الشيء. فعندئذٍ تكون الفكرة الموجهة في البحث (أو الفرض العلمي) هي المطلب العاجل الملح. فالفيلسوف بحاجة أولًا إلى أن يعثر لدى محاوره على حكم فيما يسلم به (أو يقره) كي يرسي عليه بناءه. ومن ثم ما استهل به سنيكا كلامه قائلًا: "جميع البشر – يا عزيزي جاليون– يريدون أن يعيشوا سعداء". أتسلم لي بهذه؟ هذه إذن هي حقيقتنا الأولى، وهي معيارية وكلية شاملة في الوقت نفسه. والعلم أن هو إلا تحديد الوسائل إلى هذه الغاية، على النحو الذي بنناه آنفًا. والتصرف ها هنا قريب من تصرف ديكرت حين نشد – في مواجهة شكية الآخرين، وفي مواجهة شكله المنهجي أيضًا– الحقيقة التي يستحيل عليه ألا يقبلها ويسلم بها. ومن سوء الطالع أنه إذا ما ضيقنا الخناق على فكرة السعادة، أو على المعنى الدقيق للكوجيتو، ظهرت صعوبات لا نهاية لها: فقد خيل إلينا أننا وضعنا يدنا بسرعة خارقة وبضربة واحدة، وحدسيًا، على الكلية وعلى اليقين. ولكن الضرورة الأساسية لمنبع قيمي أصلي ليست في هذه الحالة أقل ظهورًا مما هي في الحالات الأخرى.

٤٣– والخلاصة أننا حين نطلب إلى علم أو برهان أن يكون عقليًا، فليس معنى هذا أننا نطلب إليه أن يخاطب عقلًا نظريًا خالصًا، وأن يصل إلى أن يفرض عليه – بتأليف بين تصورات – حقيقة واقعية موضوعية أو الزامًا، أو حكم تقييم جمالي. إن صح هذا، ليلحقن العار والخزي إذن بالمهندس المعماري لأنه اكتفى بحفر الأرض حتى يعثر على "الصخر أو الصلصال"، ولم يواصل الحفر إلى أن يصل إلى تحقيق فراغ كامل تتمكن فيه

أساساته من التماسك والرسوخ بوسائلها الخاصة. وشبيه بذلك أن نحتم على فارس بارع أن يعيد ما أقدم عليه المسيو دي كراك، حين رفع نفسه من شعر عارضيه في الهواء، ورفع بقوة ارتفاعه حصانه بين رجليه! بل وفي وسعنا أيضًا أن نتساءل أليست هذه المطالب صورا متنكرة من كراهية العقل، تتلهى وتتلذذ بدفع الفلسفة إلى مهاوي التهلكة هذه، وما أيسر أن نتقزز من العقل عندما نبدأ بأن نطلب إليه المستحيل. فالعقل ليس جنية أسطورية، وليس عليه أن يجدد لنا معجزة الخلق من العدم. فالعقل في نظرنا قوة عظيمة للعمل، آثارها بادية لنا، ولكنها لا تتكشف إلا في فعلها الذي تمارسه فيما تعمل فيه، وفي نجاح محاولاتها أو فشلها. وفي وسعنا أن نجعل العقل يطبق على نفسه التحليل التراجعي الذي يفسر هو الطبيعة بواسطته، وأن يبحث عما هو مشترك في تطبيقاته المتباينة، كما في تعميمات المستوى المتسوط الذي بدأت تعيها أكثر العقول تأملًا لتفكيرها. ولكن المعرفة الوحيدة التي يمكن أن تكون منطلقا لنا في هذا البحث، من وجهة النظر الفكرية، ومن وجهة النظر الجمالية أو الخلقية، هي أن نعرف كيف يتجلى العقل عندما نتصدى لتطبيقه أو ندعوه للعمل. ففي هذه اللحظة، وبهذا الشرط دون سواه يكشف لنا العقل عما سماه الأمريكيون بدقة خالية من التوقير "قيمته الناجزة" – وما يمكن أن نسميه – إن شئنا – بدقة لا تقل عن هذا "قيمته المسيحية؛ لأنه هكذا يتجسد" ويقيم بيننا.

الفصل السابع

المعايير والوقائع

(الخوف من المعياري – الصعوبات التي يحلها المنطق بتخطيها – الاستقراء – مبدأ الهوية – رذيلة وفضيلة التناقض – الاستدلال – القياس وسيلة للإثباب – التعريف – نظرية الخطأ – الوقائع ، نتائج للمعايير).

٤٤– الارتباكات التي أشرنا إليها أخيرًا حول طبيعة العلوم المعيارية وحول نوع الدليل الذي تتطلبه، كان لها تأثير سيئ على طريقة تناولها وعرضها. فبناء على ما اعتقدوا أنهم رأوه من استحالة "تأسيس" وإثبات أحكام تقييم بالدليل، اجتهدوا في خفضها إلى الحد الأدنى، بل وفي مواراتها، بل وفي التعبير عما كانوا يريدون قوله بألفاظ تقريرية بسيطة، عندما لا يكون الأمر متعلقًا بإعلان إيمان أو بأوامر لا تقل المجادلة. وهكذا نجد في كثير من دروس الفلسفة أن علم الجمال يقدم في صورة فصل أو ملحق للسيكولوجيا، ذلك أن ما أسموه علم الجمال التجريبي، حتى علم الجمال "العلوي" – على طرافته ونفعه في حد ذاته – قد أسهم في "خلط الأوراق".

ولم يكن ما عاناه المنطق بسبب هذا الاحتراز أقل من ذلك، فلم تزل كل كتبه تتضمن – طبقًا للتقاليد – بضع صيغ تنص صراحة على الزامات أو نصائح: "يجب أن يكون التعريف قصيرا واضحا مستغرقا لموضوعه" ، "اجعل ناموسك أن الوسط لا يؤدي وحده إلى نتيجة". "لا يجوز عكس قضية كلية ،... إلخ"، وفي مناهج البحث نجد قواعد النقد التاريخي في صياغة

معيارية صريحة، بفضل الاخصائيين الذين أعلنوها، وجعلوها موضع المراعاة كلوائح الشرطة. ولكن بتأثير النموذج المحترم الذي يبدو أن الرياضيات أو علوم الطبيعة تقدمه، وربما أيضا بتأثير "المنطق الترنسندنتالي" ومنطق هيجل المزعوم، يبدو أن الخجل بعض الشيء من هذه السمة قد شاع، وصار هناك اتجاه إلى التقليل منها، فانغلق بعضهم في المذهب النفسي، وانغلق غيرهم في المذهب الاجتماعي، وتصوروا المنطق في هيئة "تكنيك" له بعلومه من العلاقة مثل ما للطب بالفسيولوجيًا. وقد وضع آخرون تحت هذا العنوان "توليفة" تامة الصورية، لم يعد فيها الأمر متعلقًا إلا بموضوع أيا كان يمكن أن تكون له السمتان ك أو ق (بل أيضًا ك أو ق أو أ)، من غير اسناد أي أفضلية أو أولوية لأحداها. وهناك مثال – من بين أمثلة كثيرة – لهذا الجهد نحو ما هو تقريري، وهو التعريف الشهير الذي وضعه المسيو "جونست"، "المنطق هو علم الموضوع أيًّا كان". وهي صيغة بارعة ولا تنقصها الدقة، ما لم نجعل منها تعريفا قابلا للعكس؛ لأنها لا تدخل في حسابها إلا العناصر التي – في معايير المنطق متى تم إنشاؤه – تمثل الجانب المراد معرفته من الموضوع. والعلم الذي يظهر في القسم الثاني يتضمن قواعد الإثبات لإقامته. فيجب إذن تكملة هذه الصيغة بما يضفي على هذا العلم سلطانه، وهو الالزام بالبحث عن الحقيقة أو الصواب والانحناء أمام إثبات تجريبي أقيم طبقا للأصول. وهذا هو نفس الاتجاه (وهو عقلاني جدا في حد ذاته من حيث أساسه الخلفي) الذي لا يجعل المرء – عند عرض النظريات أو عند مناقشة المشكلات المنطقية – وكأنه لم يعد يفكر في تلك السمة الجوهرية، ولو كان من أولئك الذين يعرفونها أو يعترفون بها صراحة من حيث المبدأ. وقد حدث لي أن

تصفحت نحو خمسين صفحة من كتاب "سيجوارت" الممتاز في المنطق، في القسم الثاني من مجلده الأول، وعنوانه: ثانيا: "في العنصر المعياري". باحثًا فيها عن مثال واضح التحديد للحكم المعياري، فلم أجد شيئًا من ذلك إطلاقًا. وفي هذا الإلغاء أو الإغفال يتوارى مصدر عدة صعوبات تقليدية، من التي يكاد المرء أن يقول أنها مشهورة، والتي يبدو لي أنها نشأت برمتها من منافسة أو مباراة خالية من الروية.

٤٥- ولعل المثل الصارخ هو مبدأ الاستقراء، وأقول عن عمد أنه "مبدأ"، بالمعنى الدقيق. أي مشكلة معرفة ما هي الصيغة أو مجموعة الصيغ التي ينبغي مصادرتها للتوصل منطقيا إلى الاستقراءات، وليس مشكلة معرفة أساس هذه الاستقراءات. أي ما هي الأسباب الكفيلة بإقامة الثقة في هذه الخطوة الذهنية عندما نحس قلقا صادقا بصدد صوابها أو شرعيتها، أو عندما توضع في المناقشة موضع الشك. ولا يختلط هذان الأمران إلا إذا كانت كل حقيقة نتيجة استدلال، وهذا خلف.

وقد بينا مرارًا، وبقوة، أن هذا المبدأ ليس الحتمية (أو على الأقل ليس الحتمية وحدها؛ لأنه يمكن أن يولد دائمًا شيئًا جديدًا)، وليس قانون الأعداد الكبرى الذي يفترض استقراء سابقًا متعلقا بتفسيم الفروق، ولا هو المصادرة القائلة أن نفس العلل تنتج نفس الآثار، او أن نفس الآثار تنتج عن نفس العلل، ولا هو إيجاب أن كل ما وقع دائمًا على نحو ما سيستمر في الوقوع على نفس النحو، ولا هو وجود مجموعات من السمات التي تتكرر بموجب غائية معينة – ذلك أن هذه المصادرات بعضها ظاهر الخطأ أو البطلان، وسائرها غير كافية لما يراد استنباطه منها. وعلى العموم لا تكفي أي صيغة

معبرة عن بنية معينة للعالم لتسويغ هذا الاستقراء الجزئي أو ذاك – ولكن يخلصنا سريعًا من هذا المأزق أن نعترف بأن هذا المنطوق – بما هو مبدأ منطقي – ينبغي أن يعبر لا عن واقعة أو سمة عامة أو قانون ضروري للامتثال، بل عن معيار أو إلزام. وإذا قبلنا بالتالي أن نجعل منطوقه هكذا، "في غياب كل ما يدل على العكس، ينبغي الحكم بأن كل ما وقع على نحو معين سيستمر في الوقوع على نفس النحو..." وهي قاعدة للقرينة أو الدليل القضائي، أو – إن شئت – قاعدة إجرائية، ممكنة التطبيق على سلوكنا العقلي. وهي فضلًا عن هذا على علاقة بدهية بملاحظات النظريين المحدثين القائلين بالاحتمال من حيث اعتماد الاحتمال على معلومة معطاة، ومن حيث صوب أو شرعية النتائج التي ربما كذبتها الوقائع في المستقبل. ولا محل لظن المنطقي بأنه صار أهون شأنًا بسبب هذه المقارنة بفقيه القانون؛ لأن معاني القانون، والدليل (الإثبات) والحكم في حد ذاتها لها هذه الصلة نفسها تمامًا بالحق حيث تبدو السمة المعيارية في أجلى بيان. فالشكلية القضائية، والمنطق الصوري، والقانون الموسيقي أو العروضي أو المعماري إنما هي صور ذهنية متجاوبة.

ولعل حالة الاستقراء أكثرها ظهورًا، من حيث السمة المعيارية للمنطق، ولكنها ليست الحالة الوحيدة. ومبدأ "الهوية وامتناع النقيض"، عندما نجعل منطوقه "ما هو فهو هو، وما ليس هو فهو ليس هو" تحصيل حاصل غامض، لا يمكن استخراج أي تطبيق له. ويكاد يكون غنيا عن البيان أن هذه الصيغة لا تعني – كما يفسرونها أحيانًا – إن ما موجود سيستمر في الوجود؛ لأنها في هذه الحالة تكون كاذبة (أو خاطئة أو باطلة). وأنها لمشكلة من مشكلات

العلم الأساسية أن يميز ما هي الموجودات التي تتمتع بهذا الدوام. ويتخذ هذا المبدأ معنى أكثر واقعية إذا قلنا – كما قال سيجوارت أو برادلي – إن "ما صدق مرة يصدق دائمًا". أي أن أي قضية صادقة تظل صادقة أبدًا، وأي قضية كاذبة تظل كاذبة أبدًا. ولكن هذه الصيغة نفسها لا تتلقى مدلولها أو مغزاها التام، أو سمتها المنطقية، إلا إذا ارتبط المرء بقيمتها الإلزامية، مؤكدًا واجب الفكر أن يظل على وفاق مع نفسه في كل سلسلة استدلاله. وواجب إدانة من يغير أثناء هذا السياق (سواء لا شعوريًا أو عن غش وخداع)، التصورات التي يتخذها موضوعا لتفكيره أو استدلاله أو المصادرات التي انطلق منها. وكثيرًا ما يقال أن هذا المبدأ "ضروري". وهو قلما يكون ضروريا (ما لم نقصد بهذا أنه لا غنى عنه لإحسان التفكير أو الاستدلال) حتى أنه كثيرًا ما لبث كما مهملًا، حتى لدى كبار الفلاسفة. ولكن هذا لا يجعله أقل إلزامًا! لأننا لا نقضي على إلزام ما بمجرد انتهاكه، فعندما نوجب (نؤكد) ما سبق أن سلبناه (نفيناه)، فإما أن نكون الآن مخطئين أو نكون فيما سبق مخطئين. وهذا هو حكم العقل – وبذلك نفلت من تلك الملاحظة الشكوكية – التي كثيرًا ما استغلها البعض – القائلة إن التجربة وحدها هي القادرة على أن تعلمنا ما هو متناقض، وهذا صحيح إذا كان الأمر متعلقا بقضيتين صيغتا في ألفاظ مختلفة. فينبغي ألا ننسى أنه في العلوم الخلقية أو في الحياة، أن حكم القيمة يأتلف على الدوام بتقريرات وقائع للوصول إلى أحكام جديدة، أما معيارية، وأما واقعية. ولكن هذا ليس ضروريا لإضفاء معنى على مبدأ عدم التناقض، بل يكفي أن نأخذ في الاعتبار اقتراحًا بقانون وحيد في فكر يعتنقه ويرفضه على التوالي، أو لدى فكرين أحدهما يؤيده والآخر

يدحضه. فالتناقض، بل التباين، قيمة مضادة، وهذا لباب المنطق كله. وإذا ما بقي "مبدأ الهوية" حجر الزاوية للتفكير، فمن حيث أنه يعلن سمو أو أفضلية عين الشيء على ما يغايره، وهي ما رأينا من قبل تجليات كثيرة له. وهو في صياغات العقل المنشأ، بشرط أن نحسن فهمه، وهو ما يقترب أشد اقتراب من التعبير عن العقل المنشئ في حالته الخالصة. وبهذا المعنى، وبه وحده، يمكن أن نعده المبدأ المؤكد لكل المعايير المنطقية الأخرى.

٤٦- ولن أذكر هنا إلا على سبيل التذكار ذلك الاعتراض - الذي لم يزل مع هذا كثير التداول في أيامنا هذه - بأن الحقيقة تتوقف على الزمن. فقولنا "فرنسا جمهورية" كان صادقًا في سنة ٧٩٣، وفي سنة ٨٤٨، وفي سنة ١٨٧٥، وكان كاذبًا في سنة ١٨٣٠ وسنة ٨٦٥ . فالقضية - كما أشار إلى ذلك سيجوارت - غير تامة، وتغدو صادقة أو كاذبة بلا تقيد بالزمن (أي لا زمانيًا) متى أتممناها، بأن نبين عن أي تاريخ نتحدث. فهنا - كما يقول - خلط بين زمن الخبر والزمن المذكور في الخبر.

وأشد إقلاقًا للبال من هذا، ذلك القول السائر: "حقيقة عهد ما ليست حقيقة عهد آخر" فلكل قرن حقائقه، "والحقيقة على هذا الجانب من جبال البرانس خطأ أو باطل فيما وراءها". ولكن يوجد هنا أيضًا اشتراك في اللفظ الذي نتحدث عنه. فتقال "الحقيقة" - على سبيل المجاز - على ما كان مظنونًا أنه الحقيقة في عهد ما أو اقليم ما. فإذا ما ترجمنا بدقة - وفقا للمنهج الذي أوصى به "تين" - نخرج بتحصيل حاصل، أن ما اعتقده الناس قد تغير. وهذا لا يضير واحدية الحقيقة، كما أنه لا يفيد البرهان الهندسي عدم كمال الأشكال الهندسية. وقد لا يكون أي إثبات من إثباتات العامة المنصبة

على الوقائع صائبا غاية الصواب، ولكنه – في الحدود الدقيقة لما سيكون من الواجب تعديله – لم يكن صادقا (حقيقيًا). ونجد اعترافًا بهذا في كلمة بسكال نفسها، التي نقلب معناها عندما نجعلها مقابلة لسمة الحقيقة أو الصواب، وهي قوله: "دخول زحل في برج الأسد أصل جريمة ما، وأنها لعدالة مريحة فكهة يحدها نهر! والحقيقة فيما وراء الألب خطأ فيما أمامه" . فما يريد بيانه هو أنك لا تعرف العدالة الحقيقة، وذلك بالضبط لأن الآراء والمجموعات التشريعية المتغيرة تبعا للأقاليم والأزمان لا تطابق الشروط المعيارية للحقيقة.

ولكن، ألا تعرف الحقائق بالنجاح، والتخمين الناجح؟ أليس الصواب والخطأ في الواقع هما ما يجعلان امرأً أو شعبًا يحيا، أو ما يجعلانه يهلك؟ وبالتالي ألا توجد حقائق متناقضة؟ وبعبارة أخرى ألا ينبغي – إذا ما تنازلنا عن تعريف الحقيقة بأنها نسخة من واقع "جاهز" – أن نعترف أن لكل عصر حقيقته، وكذلك لكل جماعة اجتماعية حقيقتها؟

وهذا اشتراك آخر في اللفظ أشد خفاءً وأعظم خطرًا، ولكنه ليس أقل جدارة بالرفض. فأولًا لا يوجد هنا غالبا إلا أناقة لفظية، كما أننا أيضًا– كما هي الحال آنفًا– بإزاء قضية غير تامة. فإذا قلت أن العبارة السائرة على الألسن: "يجب تشجيع زيادة المواليد"، صحيحة بالنسبة لقطر يتهدده نقص السكان بالفناء، وخاطئة بالنسبة لقطر عائلاته كثيرة العدد، فإنه يكفي فضح هذا التناقض المزعوم باستفاضة كي تختفي منه كل مفارقة. وثانيًا ليس من حق المرء أن يوحد بين نجاح النتائج وصواب المبدأ، اللهم إلا إذا عرفنا كل النتائج، وهو غير مستطاع، أو إذا أخذنا كلمة حقيقة أو صواب بمعنى

احتمالي، وهو خلط. إن الخطأ يمكن أن يتضمن الصواب: هذه قاعدة منطقية، وواقعة من وقائع التجربة، فكولمبس اعتقد أنه نزل على شاطئ الهند، وكبلر انطلق من فكرة مؤداها أن الكواكب توجهها كائنات مفكرة. وما يغرر بنا في حالات كثيرة، إن الأخطاء التي تنجح كانت تحتوي على جانب من الصواب: شقوا بناما فنذهب في خط مستقيم بطريق الماء من أسبانيا إلى الهند. وضعوا السمة المعقولة للقوانين محل الفكر الهادي، يصبح الاتجاه ممتازًا. هذه الحقيقة الضمنية هي بالضبط ما تسبب في نجاح النتائج، ولكنها أيضًا العنصر الذي ظل كما هو.

ثم بأي شئ نعرف النجاح، ما لم نعرفه بكلية تقريره. إن المخبول بل، والمفتون بنفسه، يتخيل دائمًا أنه نجح وأن الوقائع قد أيدته. والواقع لا يدرك بحدس مباشر، ويصدق هذا على تفصيلات العالم كما يصدق على مجموعه. بل يشاد الواقع بعمل طويل يقوم على الاستبعاد والتمثيل (تحويل المغاير إلى مشابه). والوسط المحلي أو الكوني الذي بالنسبة إليه يوحد النجاح إنما هو نتاج اتفاق ذوي العقول، والواقعة إنما يحكم عليها في نهاية المطاف بالمعيار.

٤٧- لقد حدثت منازعة – من جهتين مختلفتين – في أن التناقض "قيمة مضادة". فالهيجلية، من جانبها، قد نشرت القول بأن هناك "منطقا للتناقض"، وأن هذا المنطق هو المتفق دون سواه مع سير التاريخ. ومن جهة أخرى يرى خصوم المذهب العقلي أن الإلزام بعدم التناقض فهو غير مشروع، يصيب الفكر بالعقم، وقد عرف المخترعون على الدوام كيف يأخذون حذرهم منه.

والمذهب الأول من هذين (الهيجلية) قائم على فكرة أن كل شيء في الواقع العيني لا يستبعد ضده، بل يتضمنه. وأي موضوعين للتفكير ليسا متطابقين إلا بشرط أن يكونا اثنين، أي بشرط أن يكونا مختلفين في شيء ما. ولا ظل بغير ضوء، ولا ضوء بغير ظل. وضمان السلم في التأهب للحرب. والأبيقوري الحقيقي هو الإنسان الرشيد بالإطلاق، والعدالة المفرطة جور مفرط. ومن ثم الانتهاء إلى أن منطق الهوية أو التطابق خليق أن يدور حول نفسه، وأن يقتصر على تكرير أن الشيء هو ما هو، وإن الثلج ثلج وأن الأبيض أبيض. والقول بأن الثلج أبيض، قول مخالف للعقل؛ لأن الأبيض غير الثلج، وبالتالي يكون معنى هذا أن الثلج شيء آخر غير ما هو.

والتصور المعياري للعقل يقضي قضاءً حاسمًا على هذه السفسطة العتيقة التي تخلط بين الاتجاه وبين الحالة المتحققة فعلًا للأشياء. فلكي يكون التوحيد ذا معنى لابدَّ حتما أن يكون هناك فروق. فالمعيار أ = أ ليس لوجوده مبرر أو موضوع إلا لأن لدينا معطيات هي ص، ط ، ع. وأن الأمر يتعلق بالعثور – بواسطة منهج الاستقطاعات.. على كيفية لمعرفة أن ص تعادل أ + صَ. وأن ط تعادل أ + طَ. ومثل الثلج يعد مثلا عظيم الدلالة في هذا الصدد؛ إذ يحدث إنزلاق "هو" بمعنى عنصر من أو C إلى "هو" بمعنى = (أي يكافئ). ولا شك أننا في النهاية، بعد أن نتناول من جديد ص و ط لنقطع فيهما هوية جديدة، ولكن يبقى أن الاختلاف كان موجودًا في التفكير ابتداء، فالعقل المنشئ إذ يضع أفضلية أو سمو عين الشئ على ما يباينه أو الآخر، إنما يثبت وجود الآخر. أنؤكد السلم بحسن التسلح؟ نعم! عندما يكون لنا جيران عدوانيون. ولكن ألغ تباين الشعوب، أو ألغ ميلها إلى التوسع الحيوي،

يتلاشى هذا التناقض المزعوم. والحال في مبادئ المنطق كالحال في مبادئ الأخلاق، فهي نضال ضد شر واقعي لولاه لما كانت إلا وهمًا. " الأخلاق الخالصة هي السلم (كما يقول رينوفييه في تعبيره العميق) والأخلاق التطبيقية ميدانها الحرب".

والدفاع عن التناقض في هذه الصورة الأولى لا يثبت إذن شيئًا سوى أن العالم ليس "هنا والآن" عقليًا عقلانية قاطعة، وأن معرفتنا إنما هي تطور في اتجاه المعقولية وسط اللامعقولية. فلا قيمة له إلا ضد المذاهب التي تزعم أن كل الأشياء معقولة فعلا تمام المعقولية، بل معقولية يمكن استنفادها في عدد محدود من العمليات، وأنه يكفينا أن نكتشفها. وهنا أيضًا نجد اسقاطا مسرفا في التفاؤل – أم لعله مسرف في الكسل؟ – للمثالي في الواقع الفعلي، وهو من قبيل سراب "بوب" الذي يرى الشر خيرا أقل، بل وخيرًا خفيًا.

٤٨– والصورة الأخرى من الدفاع عن التناقض ليست على هذا القدر من السفسطة. ويكفي أن نفهمها جيدا كي نجردها من كل سمة لا معقولة. فهي تقول أن التناقض خصب؛ لأننا لا نخترع إلا وسط ما هو غامض وملبد بالغيوم ومتناقض. والحرص الفج على الصرامة العقلية يصيب الفكر بالعقم أكثر مما يعقمه العمل بلا منهج،. ولا ينبغي أن نجعل من هذا قاعدة ثابتة، ولكنه كثيرًا ما يكون صحيحًا إلا أننا ينبغي ألا ننسى أن ذلك نفسه يفترض بالضبط وبحق أن المعيار هو استبعاد ألوان الغموض والتناقض نهائيًا. فالمخترع يجمع في فكره عناصر شتى، معبرًا عنها في صورة مهتزة، ومعان مجردة غير كاملة، خالطا فيها بين الأشياء المدركة حسيا والمعاني السابقة والأحكام القبلية. وهذه هي نقطة الانطلاق ويجب في الواقع ألا نستبعد شيئًا من هذه

المواد قبل أن نكون قد فحصناها بعناية، فالتبسيط المسرف في سرعته مطية الخطأ في الحساب. والمسيو أدوار ليروي – الذي يستشهد به كثيرون – يقول : "التناقض مرحلة دقيقة لا مناص منها". وهم مخطئون في الاستشهاد به لمصلحة اللا معقولية، فهو يقول أيضًا: "فالتناقض هو المقاومة التي يبديها القول القديم ضد الحدس الجديد. فحيازة روح الاختراع عبارة – في خاتمة المطاف – عن التصديق أو الإيمان بتطور البداهة ومرونة العقل ولدانته". وهي صيغة خطيرة تغامر بجعلنا ننسى أن روح الاختراع عبارة أيضًا – من جهة أخرى – عن لمح عاقات ومشابهات بين الأشياء لم تزل مجهولة، ولكنها صيغة يمكننا أن نعطيها معنى ممتازًا إذا نحن قررنا بأن "التطور" الذي نتحدث عنه ليس التطور الاسبنسري الذي يتجه صوب التباين، بل هو تطور يتجه صوب التشابه أو التمثيل أي أنه "ارتداد" (أو تراجع)، وأن مرونة العقل أو لدانته ليست تغيرًا أيًّا كان، يتقهقر بلا انقطاع أمام الظاهرات الجديدة، التي أنكرها قبليًا، بل رضا أتم وتعبير أوثق عن القيمة الأساسية التي بها يتقوم. فإذا كان التناقض منشطًا مثيرًا، فذلك بالضبط لأنه عدو علينا أن نهزمه ولأننا ينبغي ألا نقيم فيه أو نثبت عليه.

وقد يكون من المكن أن نبين – عن طريق دراسة الوثائق التاريخية – أن الحساسية للتناقض تزداد مع الحضارة. ولكن ليس صحيحًا أن هذه الحساسية كانت معدومة في أي وقت. ويقدم ليفي بريل مثالًا على هذا – نقلًا عن ينكروفت – قبيلة من كاليفورنيا كانت تحتفل كل سنة بعيد تذبح فيه صقرًا في كل قرية من قراها، ويقولون أن جميع هذه الطيور طائر واحد هو بعينه. أفينبغي القول بأنهم لا يعرفون التمييز بين ما هو عين الشيء وما

هو سواه؟ ولكنهم يعرفون جيدًا جدا كيف يميزون بين أبناء القبيلة وأبناء قبيلة أخرى. ولباب المسألة أن الموضوع المرئي لديهم أن هو إلا إشارة أو علامة تشير إلى حقيقة واقعية فوق الحس هي حقيقة واحدة بعينها. فليس ها هنا تناقض واقعي أكثر مما يوجد عندما نقول أننا نرى نفس الشمس، في حين أن كلا منا لا يدرك بحسه إلا الفوتونات التي تخترق عينه، ولا يعرف فعلًا إلا مضمون الصورة الصغيرة المتكونة على شبكيتها. فالهوية في هذه الحالة أيضًا لا توضع كواقعة إلا احترامًا وتمجيدًا للمثال.

٤٩- إن تعريف الاستدلال يبدو مستحيلا إذا لم نفهمه بمعنى معياري، فحينما نعرف الاستدلال الصارم أو الاستنباط بأنه "عملية بواسطتها نتأدى من مقدمات معطاة إلى قضية تنجم عنها بالضرورة" يترتب على هذا التعريف - حرفيًا - عدم وجود استنباط خاطئ؛ لأنه إن وجد خطأ لم تنتج النتيجة بالضرورة من المقدمات، وبالتالي لا يكون استنباطًا. وبدهي أن من استخدموا هذه الصيغة من التعريف (أرسطو وديهامل وكوتيرا وسيرى،... إلخ) يضمرون قولهم "عندما يكون الاستنباط صحيحًا". وفي الإمكان أن نقول أيضًا (على غرار تعريفات بعض علماء الحساب للجمع أو الضرب)، "الاستنباط عملية هدفها أن نستخرج من مقدمات معطاة قضية أخرى بحيث تنتج عن هذه المقدمات الضرورة"، وفي كلتا الحالتين يستطيع تكرار النص على السمة القصدية والمعيارية أن يقضي دون سواه على الخلف الظاهري.

وإبراز هذه السمة نفسها للعيان دائمًا شيء لا غنى عنه إن أردنا أن نفهم قيمة وفائدة القياس الذي يعمل بلا انقطاع في الاستدلال الرياضي أو التجريبي، وفي المنازعات، وفي الحياة اليومية. أما من الناحية التقريرية فلن

يكون القياس – كما قال ميل – الا لغوا طنانًا. ولكن الضرب الأول من القياس (المسمى بربارا) لا يظل تحصيل حاصل أو حلقة مفرغة إذا تصورنا المقدمة الكبرى قانونًا والصغرى واقعة، وكانتا مقبولتين كلتيهما – لأي سبب كان – لدى ذهن مفكر، ومن ثم تخلقان لديه الزاما منطقيا جديدًا، بشرط ألا يتخلى صراحة عن مقدمتيه. ونمط القياس من الشكل الأول هو المرافعة المثالية، والقياس الاحتمالي على طريقة الدفاع عن ميلون. فإذا أقررت بأن أ هي ب وأن جـ هي ن، فأنت ملزم بالاقرار أيضًا بأن جـ هي أ، وإلا كنت ضعيف العقل أو سيئ النية. وهذا هو القول الحقيقي الذي يجعلنا نفهم أن الكبرى والصغرى مجرد مقترحات قوانين لا شأن لحقيقتها التقريرية الباطنة بقوة الاستدلال الإثباتية.

ولا محل للقوة بأن رد الاستنباط إلى حجة أو جدل قضائي، بل إلى وسيلة لافحام الخصم بالتسليم جدلا بمقدمته، يقضي على القيمة الموضوعية؛ لأن الموضوعية – على ما اعتقد أني بينته في موضع آخر – ليست البتة سوى التماثل فيما بين الأذهان، ومماثلة الفكر لذاته في الحركات المتعاقبة، أو في المجالات المتباينة لحياته العقلية، التي كأنها أذهان مختلفة.

وماذا يبقى من الفصل الخاص بالتعريف في المنطق، عندما ننتزع منه القرارات البسيطة التي تثبت ألفاظه الاصطلاحية (المعرف والمعرف والتعريفات المنشئة والشارحة والجوهرية والعرضية) من جهة، ونزعنا من جهة أخرى كل الاسكولائية التي نسجت حول هذين التعبيرين الساذجين في البداية، واللذين سرعان ما صارا معقدين، وهما تعريفات الألفاظ وتعريفات الأشياء؟ – يبقى "علم الواجب الخاص باستعمال وصياغة الألفاظ أو

الحدود، وهو العلم الذي نجد مسودة له في نبذة "بسكال" عن "الفكر الهندسي"، وفي "منطق البورويال". ونجد توسعًا فيه عند ويفل وفين، وقد نجد مثلًا طيبًا له (من بين أمثلة أخرى متنوعة) في قرارات المؤتمر الدولي السادس لعلم النفس. – ويمكن أن يقال هذا عن القسمة وعن التصنيف. وتبين "لمحات في علم تصنيف الكائنات الحية العام" لديران دي جرو – مثلًا – في كل لحظة ما كان ينبغي ألا يصنع، أو ما كان يحسن أن يصنع، وجانب الوصف فيها لا سبب له إلا التقييم.

ويكاد يكون غنيًا عن البيان أن نلاحظ أن الفصل من المنطق الخاص بالأغاليظ ليس له أهمية، بل ولا معنى، إلا إذا اعتنقنا عن يقين وجهة النظر هذه. ومن ثم من حيث أن الكثير من الأغاليظ إنما هي انتهاكات خالصة وبسيطة لقوانين الاستدلال، فالاغلوطة تؤكد السمة المعيارية الأساسية للاسنباطات المباشرة ولنظرية القياس، فالقول بأن من أشيع الأغاليط البديل الخاطئ، إنما هي القول بأن المرء كثيرًا ما يميل إلى الاستنتاج اتجاها من التالي إلى المقدم، وأن المرء ليس له الحق في تناول المتضمنات بالطريق العكسي. ومثل هذا يقال عن التعميم المتسرع، أو المغالطة في الاستقراء التي لا تحسب حساب الدلالات العكسية التي تكلمنا عنها آنفًا. وكذلك في صدد المصادرة على المطلوب. والجهل بموضوع الكلام أو تجاهله،... إلخ. فالأمر في جميع هذه الأحوال يتعلق دائما بما لا يحق لنا أن نصنعه، ويزداد فهمنا بمدلول هذه الكلمة إذا تذكرنا التحليل الجميل الذي بين به جوبلر أن كل استنباط خصب يتضمن خطوة مماثلة لفعل جسمي حقيقي، من النوع الذي يمكننا أن نمدحه أو نذمه خلقيًا. فسلوك الكلام المضطرب أو غير الأمين

يمكن عمليًا أن ينجح في حالات معينة. ولكن ذلك لا يغير أو لا ينقص من كونه استدلالًا معيبًا. وقد لا يكون الأمر جديرا بأن يقال، ولكنه إذا كان صحيحًا تجاوبت أصداؤه في سائر المنطق، وجعلنا نرى مسبقًا ما سوف نغنمه من التفوه بكل الدعاوي في صورة وصايا أو تقويمات.

وفي الرياضيات – التي تكاد تختلط من أحد جانبيها بالمنطق، بينما هي من الجانب الأخر مرتبطة بعلوم الطبيعة – تظل السمة المعيارية أحيانا ظاهرة جدًا. ففي أساس التحليل بأسره يوجد قانون صياغة الأعداد الذي يتعلق بما يحق لنا أن نصنفه أكبر مما ينص على علاقة تمكن ملاحظتها. ثم تأتي قوانين الكتابة الحسابية وكتابة العمليات، وهي قواعد شبه طبيعية وشبه حكمية حاسمة، "ناقص في ناقص بزائد"، لا تقرر واقعة. وهي أيضًا ليست مواضعة بمعنى الكلمة، بل هي بالتأكيد قاعدة. وبالمثل ينبغي تغيير العلامة عند نقل أي رمز من أحد طرفي المعادلة إلى الطرف الآخر، وينبغي ألا نأخذ أي جذر تربيعي بدون وضع علامة + أمامه،... إلخ. وقد حاول بعضهم – على غرار "أرميت" و "آبل" – أن يتمثل الرياضيات نسقًا أعلى من نسق التاريخ الطبيعي وهذا موقف مشروع جدًا، وقد لا يخلو من فائدة في الاتجاه المضاد أن نعيد تناول ما يسمى خطأ بالمبادئ البدهية في صورة معيارية صريحة، لنرى هل لا تنير لنا هذه الطريقة مسائل معينة لم تزل غامضة وموضع أخذ ورد في ميادير التحليل والهندسة. ومن المثير للاستطلاع على الأقل أن نلاحظ أن الكثير من مصادرات أقليدس – وفق منطوقه – عبارة عن طلب الحق في إجراء عمليات معينة، وبعضها الآخر غير المنطوق بهذه الصورة يسهل جدا وضعه في هذه الصورة. فبدلًا من مصادرة الخطوط المتوازية

الكلاسية يمكن أن نقول مثلًا: "من حقنا أن ننشئ. في أي مستوى كان – شكلًا مماثلًا لشكل معطى".

٥٠– ومثل أخير: نظرية الخطأ، ليس سرًا على أحد أنه لم يتسن إقامتها قط. ويكفي أن نقرأ كتاب بروشار المعروف كي نقتنع بأنه ما من مذهب فلسفي من المذاهب التي عرضها توصل إلى تفسيره، ولا إلى تعريفه. وأن نظريته الخاصة – برغم بضع ملاحظات نيرة وعميقة – لم تستطع فرض نفسها خيرًا من سابقاتها. ولا يمكن القطع بقول في المسألة على هذا الوضع، وقصارى ما يمكن عمله – وعلى صعيد آخر تماما – هو دراسة الظروف النفسية التي تحابي الخطأ، مثل الجهل والتسرع والتخمين والاكتفاء،... إلخ. ولكن هذا كله ليس نظرية للخطأ في حد ذاته، وهذا متوقع، لأن المنطق الضروري، وليس الإلزامي، يتضمن بالضرورة أيضا أنه لا وجود للخطأ، أو على الأقل أنه متى وجد خطأ فليس هناك تفكير. وهي نتيجة كثيرًا ما تكون مقبولة، بيد أنها لفظية جدًا حتى أننا نستطيع أن نجعلها تتأرجح على هوانا بين تحصيل حاصل والتناقض.

ويتبدد كل هذا الإيهام إذا ما تنازلنا على الادعاء المفرط التواضع بصياغة المنطق على غرار علوم الطبيعة. فبالنسبة للعلوم المعيارية نجد المفهوم الأساسي مزدوجا بالضرورة؛ لأنه يمثل قيمة تتغير من الإيجاب إلى السلب (انظر الفقرة ٦٠)، فما من خير بدون شر، نسبي على الأقل. وهذا بديهي للغاية. وربما أيضًا لا خير بدون شر جذري. فالعلوم المعيارية تتضمن بحكم طبيعتها نفسها المعيار والانحراف – بل والعداء – الممكن بإزاء هذا المعيار. فالمناطقة أو الميتافيزيقيون الذين يريدون إنشاء نظرية للخطأ يكبدون أنفسهم

بالضبط نفس المهمة، كما لو كانوا يريدون العثور في الباب الثاني من قانون العقوبات على السبب الذي تنجم عنه جرائم القتل، ففي فكرة القانون أو معناه نفسه ينطوي معنى أن الجريمة ممكنة. ولا أريد أن أعيد هنا تناول مناقشة فكرة الحقيقة، التي خصصت لها صفحات طويلة في مكان آخر. ولكن يبدو لي أنه ليس من الضروري أن أحللها في أعماقها كي أفهم أنه إذا وجد صواب وخطأ (حق وباطل) فليس هذا فقط – على حد قول منطيق رياضي– على نحو ما توجد ورود حمراء وورود بيضاء، بل على نحو ما توجد إرادة طيبة وإرادة سيئة أو شريرة.

ومع هذا أفلا يجب أن يوجد منطق داخلي للوقائع، منطق موجود في ذاته، في موضوع المعرفة، مثل القوانين الفيزيائية أو خواص الأقواس، وهي ليست أمورا إلزامية، بل ضرورية. إن الفكر يتابع سيره في الاستدلال، والطبيعة تتابع سيرها، ابتداءً من نقطة مشتركة. وإذا صح الاستدلال يأتي الحدث الفعلي مطابقا للحدث المتوقع بتقريب محسوس متفاوت، ولكن يكفي لتفسيره استحالة القياس البالغ الدقة للحد الأول والحد النهائي، لذا يذهب التجريبيون الحسيون إلى أن منطقنا لابدَّ أن يكون الأثر الذي تركه فينا منطق الأشياء. ويتخيل خصومهم الكلاسيون أن المنطقين كليهما تعبير عن ضرورة فوق الفيزيائية، نعيها نحن، وتوجد منها نسختان: أحداهما في التفكير، والأخرى في الوقائع. أما المثاليون فيعكفون على بناء جدلي (ديالكتيكي) تبين ثالوثات (مثالث) هيجل وهاملان – على المكشوف– ما فيه من تكلف وهشاشة. وليس هذا لأن عملهم –كما قال هاملان منكرًا ذاته– "رسم تخطيطي فاحش الخطأ"، بل لأنهم برغم إطلاق المثالية علمًا

عليهم – فاتهم أن الأمر يتعلق بتحقيق "مثال" ، وأداء واجب بالتوسع والتنمية لمادة تقاومه خارجنا وفينا. فاللا عقلي داخل في تكوين الواقع الفيزيائي نفسه، وبالتالي في تكوين الموضوع الذي نعمل فيه بمنهج الاقتطاعات المتعاقبة. ويمكن تقرير وجوده التحليل التاريخي لعمل العلماء، مثل إميل مايرسن في كتابيه الممتازين "الهوية والواقع" و "التفسير في العلوم" ويمكن أيضا كما حاولت ذلك في كتابي "الانحلال" – أن نثبت قبليًا وجوده الضروري عن طريق تبين أن المعيار الأعظم للفكر – في جميع المجالات – هو امتياز عين الشيء على ما يغايره. وكل تقدم للتفكير العقلي لابد أن يقتضي من جهة تمثل آراء متباينة، وبالتالي وجود الأخطاء وتصحيحها، ومن جانب آخر تمثل أو مماثلة الأشياء فيما بينها، وبالتالي وجود تغاير أولى لا يمكن تعليله قبليًا، ما لم يكن موجودًا بصورة إجمالية على الأكثر. أريد أن أقول: إذا لم نقبل أن الخير المنطقي في منبعه الأعلى ليس الهوية، بل التماثل في الفعل، والحركة نحو تحقيق أو إقامة الهوية (المطابقة التامة)، فإن التغاير في شتى صوره يصبح مثل الفوضى المقصودة للعبة النثار المختلط، الذي يلقى المائدة في كومة متشابكة توطئة لفصل مكوناتها بمهارة ورقة واحدًا واحدًا. ولكن حتى في هذا الفرض لا يكون المنطق هو المنشئ للأشياء من حيث هي متميزة من العالم الذي تحققه في التفكير.

وفي مقابل هذا نجد بالتأكيد أن "القوانين والفكر" هي التي تعين في احساساتنا الغفل ما يجب أن نعده "وهميًا" وما يجب أن نعده واقعيًا. ومماثلة الأشياء للفكر ومماثلة الفكر للأشياء ليس اكتشافًا خالصا لنسخة أخرى مما كان لدينا من قبل صور منه، بل هو عملية تكيف – لا اخال أحدا يماري

فيها – تتقدم ببطء في سلسلة من النجاح والفشل. فما هي شروط النجاح أو الفشل؟ اللهم إلا أن يكون هناك مثال موضوع نحققه أو لا نحققه؟ وهنا أيضا نجد أنفسنا في صميم ما هو معياري.

٥١– أثمة من يعترض أخيرًا بأن ذلك تخل عن معنى المنطق كما هو قائم منذ بداياته الأصلية، على نحو ما يصنع من يجعلون الحقيقة العلمية في مقابل معنى القيمة، ويرون في معنى القيمة ايديولوجية دينية أو بورجوازية، وجدت حديثا واخترعت بأكملها لاسقاط الحقيقة العلمية؟ لن يكون عسيرًا أن نجد لدى أرسطو حشدًا من الصيغ التي لا شك في سمتها المعيارية، وصيغًا أخرى لا تفهم جيدًا إلا بتأويلها على هذا النحو، ولكن من الملفت للنظر على الخصوص أن جميع المناطقة المحدثين. وهم الذين أسهموا بمنطقهم في تقدم المعرفة بلا مراء – يؤيدون في الواقع وجهة النظر هذه، وإن لم يتجهوا إلى صنع نظريتها. فعندما ننفذ إلى لباب تشدداتهم في نظرية القياس وملحقاتها، يخيب أملنا غالبًا لأننا لا نستطيع أن نستخرج منها النصائح أو القواعد التي يرونها جوهرية للمنطق، "فبرغم تضمنها في الواقع الكثير من الوصايا الصائبة جدًا، والصالحة جدًا، نجد مختلطة بها وصايا أخرى أما ضارة، وأما سطحية، بحيث يتعذر فصلها كتعذر استخراج تمثال ديانا أو ميترفا من كتلة رخام لم تنحت بعد". وبالعكس، مم يتكون منطقهم؟ يكتب بيكون في توجيهاته للسلوك العقلي قائلًا: "متى أعطينا طبيعة معينة، يجب قبل كل شئ أن يكون هناك امتثال لدى الفهم لكل الحالات المعروفة التي تتفق مع هذه الطبيعة عينها، وإن كانت موادها مختلفة عنها غاية الاختلاف. وصيغ كل الجداول لها عين هذا الأسلوب. ولا يختلف هذا الأمر بالنسبة لقواعد قيادة العقل،

أو المقال عن المنهج، أو منطق البورويال (أو فن التفكير) أو البحث عن الحقيقة أو القواعد الفلسفية لنيوتن، أو منطق كونديياك، أو الأورجانون الجديد المجدد،... إلخ. وهكذا الحال بالنسبة لكثير من مؤلفات مناهج البحث، مثل "مقدمة لدراسة الطب التجريبي"؛ لأنه إذا كان كلود برنار قد دافع عن نفسه بأنه "أعطى قواعد ووصايا يجب أن يتبعها كل مجرب بطريقة صارمة ومطلقة"، إلا أنه يرى أن دور الأستاذ أن "يبيّن للتلميذ" بوضوح الهدف الذي يتغياه العلم، والوسائل التي يمكن أن تكون تحت تصرفه لبلوغه" – فالمنهج الحقيقي (الصالح) هو الذي يحتوي الفكر من غير أن يخنقه ولعلَّ "المدخل إلى الدراسات التاريخية" للأنجلو وستيوبو يبرر أكثر من هذا تلك الأفكار، وكذلك نجد "منطق الاختراع" لأدوار ليروي حافلًا بالتقويمات والنصائح كأي كتاب في الأخلاق.

بيد أن هناك تحفظًا لابدَّ منه، وهو أننا نجد، لدى المناطقة الكبار الذين استشهدنا بهم، أن تلك الوصايا ليست موضوعة بطريقة منهجية كموضوع للدراسات نبحث عن اعتماد بعضها على بعض وعلاقة بعضها ببعض، وهذا شئ ضروري لإقامة علم. فالأحكام هنا صادرة في غمار الأشياء، وبادراك للبداهة المعيارية – كما تبدو في الحس المشترك، أو كما تبدو في حكمة المعمل التي يجب قبل كل شيء التشرب بها، بشرط تعديلها بواسطة مبادئها الخاصة. فلا اتجاه إلى الصعود بالطريقة المنهجية للاستقراء الانتقائي، إلى قضية أو حد أدنى من القضايا المعيارية التي تمنهج جميع الأحكام الخاصة – التي لا تدع حقيقتها مجالا للشك لدى فكر متمرس، وهي الضرورة المنطقية للاختبار المضاد بالنسبة للفسيولوجي، أو قاعدة السياق بالنسبة للمؤرخ.

لذا كثيرًا ما تشبه أعمالهم مذهبا فنيا يناضل المرء في سبيله، أو وعظًا أخلاقيًا، أكثر مما يشبه استاطيقا أو إطيقا عقلية. فالمنطق – وفق الصيغة القديمة– يظل بالنسبة لهم "فنًا". ولكن ينبغي ألا تضاف إليه إلا فطنة أوضح لما يريدونه، ودرجة أرقى، كي تجعل منه علمًا معياريًا.

٥٢– وليس المنطق فقط – شأنه شأن الإطيقا أو الاستاطيقا – هو الذي لا يمكن استخراجه من الوقائع (اللهم إلا أن تكون من تلك الوقائع الممتازة التي هي أحكام التقييم التي تعلو على المناقشة لدى من يقيمونها)، بل أيضًا فكرة الواقعة نفسها، عندما نحللها، تفترض منطقا معياريًا، وتفترض وجود أحكام التقييم هذه.

وقد رأينا أنه يستحيل أن نحقق الوحدة بين الحق والواقعة عندما نتكلم عن الواقعية، ولا نبقى في الثنائية فحسب، بل في التقابل بينهما أيضًا، وكثيرًا ما تحمل صلابة الواقعة الفكر على التشكك في سلطة الحق.

ولكن الأمر ليس كذلك إذا فهمنا جيدًا أنه بينما الحق لا يمكن أن ينتج من الواقعة، يمكن أن ينتج تقرير الواقعة من قاعدة حق. ومن مقدمة كبرى خبرية –كما يقول بوانكاريه – لا يمكن استخلاص نتيجة في صيغة الأمر. وهذا صحيح تمامًا. ولكن من الأمر – أو من التمني أو التخيير –كثيرًا ما يسهل استخراج قضية خبرية، وبوجوهٍ عدة.

من الجلي أولًا أن كل قاعدة للسلوك، وبوجه عام كل نصيحه وكل تقييم، يتضمن موقفًا بدونه لا يكون له معنى. وأي مادة من قانون مدينة أغريقية يمكن أن تخبرنا – بدون أدنى شك – أن هذه الصناعة أو تلك كانت

تمارس فيها، أو أن الملكية كان لها شكل معين. وأي قرار بإلغاء الديون يدل على أن الديون كانت ذائعة الانتشار. وعبارة "أنت ينبغي إذن أنت تستطيع" نمط نتيجة تأدت من قيمة إلى واقعة. والواقع أن تضحية لذة صغيرة حاضرة أفضل من التعرض لخطر جسيم في المستقبل تأكيد في آنٍ واحد لوجود امتثال عقلي للمستقبل، وامتثال لوظيفة الكف الإرادية القادرة على الجام اندفاعاتنا الطبيعية.

ولكننا نتأدى أيضًا من الحق إلى الواقعة بطريق آخر. فالقيم المعترف بها من الكافة تعد وقائع، ولا تختلف الواقعة هنا عن المعطيات الحسية الخالصة إلا بالسلطة المنطقية الكامنة فيها. "والظاهرة يمكن ألا تكون مظهرًا أو إدراكًا حسيًا فرديًا، أما الواقعة فعلى العكس تعد دائما واقعية، وجزءًا من الأشياء كما هي. فقولك أن وجودي ظاهرة فيه معنى من الامتراء فيه، أما قولك أنه واقعة فهو اعتراف به. فالواقعية هي النتاج المنطقي لنسق من القيمة، هي قيم جميع الأحكام التي صار الاتفاق عليها أتم ما يكون بإزاء المعايير المنطقية من جهة، وبإزاء الأذهان المختصة المختلفة من جهة أخرى. فهي تمثل أعلى درجات الموضوعية وقد فطن "ويفيل" لهذه السمة في نظريته المجحودة الفضل عن "التجميع".

واقعة أن الشمس هي المركز الثابت نسبيا لحركة الأجرام السماوية، وأن الأرض تدور حولها. وهي واقعة مضادة لإدراكنا الحسي، وسيحتاج الأمر إلى عدة قرون لإعادة إقامتها لو أن كارثة مادية أو اضطرابات سياسية عميقة انستنا ما يعلموننا إيّاه الآن في المدرسة. وسبب إطلاق هذا الوصف عليها أننا بقبولنا هذه الواقعة نجعل عددًا من الأشياء ثابتة ونمطية أو متشابهة فيما

بينها أكثر مما لو قبلنا المظاهر. وهذه ليست حقيقة اثباتية (أو خبرية) بل معيارية. فالقول بأن الهواء جسم أي شيء مادي، كان في البداية نظرية ظن لوكريس أنه ملزم بتكديس الحجج لتأييدها. وإذا كان الأكسيجين – بعد أن كان فرضًا مقابلًا لفرض السائل الوهمي المفسر عند الأقدمين للاحتراق (المسمى فلوجستيك) – قد أمسى اليوم في مثل واقعية الحديد أو الكبريت، فليس هذا لأننا انتهبنا إلى العثور على وسيلة لإدراك الوجود بحدس مباشر، حسي أو ميتافيزيقي– بل لأن الكيميائيين متفقون جميعا على الصواب المنطقي للتجارب والاستدلالات التي أضفت عليه هذه الواقعية. ويمكن أن يقال مثل هذا عن الحديد وعن الكبريت نفسيهما، بشرط الرجوع إلى عصور موغلة في القدم. وبالمعنى العكسي رأينا في أيامنا هذه التدليل على واقعية الذرات (التي لم يزل يماري فيها هانكان) يقوم باسم الاستدلال الاحتمالي القائم على اتفاق المقاييس المختلفة لأعداد "أفوجادرو". وكان "ديهم" قد لاحظ خضوع الوقائع الفيزيائية المعترف بها لصواب أو صحة الاستدلالات التي تقيمها، ولكنه لم يستخدم هذه الملاحظة إلا لتأكيد السمة النسبية للعلم، والتبعية المتبادلة للنظريات فيما بينها، وبالتالي لتقليل قيمتها الفلسفية. ولكنه أخطأ في هذا؛ لأنه ظن أنها ستكون أبعد مدى بدون هذه السمة المعيارية والحسمية أو الجزمية. وهذا تحيز أنطولوجي مسبق؛ لأننا – على العكس من هذه – نرفعها هكذا إلى أعلى درجة، ففي المعايير من المطلق أكثر مما في الوقائع.

٥٣– إن صنع واستبقاء الطبيعة في أحوال معينة عقلية جيدة التحديد واجب يعترف به ضمنا جميع المتحضرين، حتى أنهم لا يفكرون في مناقشته،

ولا يشعرون به (وفق قانون كابلاريد المعروف جيدًا) لأنهم يتوافقون معه، برغم مصالحهم الواقعية أحيانًا، توافقًا متواترًا منتظمًا أكثر من توافقهم مع أي إلزام آخر، ولكنهم لا يتوافقون معه بصورة مطلقة: فالتعطش للكسب، وعزة النفس، والعاطفة، تدلنا على عدد من الانحرافات والمحاولات الصغيرة يفوق الكفاية، وهي المحاولات لصنع عالم مختلف بعض الشيء عن العالم الذي يوصينا به المنطق، نصنعه لأنفسنا أو لسوانا. وهذه الانشقاقات حرية أن تكون أكبر من هذا، لولا أن الجزاءات في الحياة الجارية في هذا المجال (مع أنها غير معصومة)، تنصب على هذه الشقاقات بغزارة وأدلة وانتظام أكثر من أي موضع آخر. وإذا ما فكر المرء في ذلك، أدرك أن الأذعان في هذا الأمر لن يكون مستحيلا كل الاستحالة، وينشئ خطرًا من أعظم المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها الحضارة.

ومنذ العصر الذي أشرنا إليه في سنة ١٩٢٩، لم يكن الأمر إلا مجرد إمكان استفحل بعد هذا فصار تهديدًا فعليًا، وقد رأينا الآثار التي يمكن لحكومة حديثة أن تحصل عليها بتربية قهرية تخفي أو تزيف الوقائع بصورة منهجية. وقد تحققنا ما هي النتائج المذهلة التي يمكن الوصول إليها بالدعاية وتكنيكات التجهيل والتزييف، التي يضمنها غلق الحدود والحظر والتحكم في الإذاعة والطباعة، بل وفي المكتبة. ولا شك في أن هذه الإجراءات التي تزدهر في أوقات الحروب لأنها بيئتها الطبيعية لم تحتفظ بكل حدتها، ولم تصل إلى معظم الأذهان، ولكنها لم تزل موجودة، في صورة مخففة، واستطاعت أن ترفع شعار أن الحياة فوق الحقيقة، أو بعبارة أدق تدمير فكرة الحقيقة نفسها لصالح المعتقدات التي يرونها ضرورية لانتصار الكيان الفوقي الشمولي، سواء

أكان الدولة أو المجموعة المتفاضلة المنضبطة. أجل أن في هذا المشروع شيئا من التناقض، إنهم باسم رؤية بيولوجية للعالم ذهبوا بها إلى حد الإطلاق – أي حقيقة مزعومة للواقعة – يريدون قلب ما لا يمكن بدونه أن توجد واقعة. والمتناقضات – كما قد يقال – يدمر بعضها بعضًا تلقائيًا في أي ذهن يفكر.. ولكن ينبغي لهذا أن يزيد التفكير. وبدون ذلك تبقى المتناقضات متكاسلة، بعضها بجانب بعض، وتستمر في إنتاج آثارها. والإنسان ليس ذكاءً خالصًا، يعمل فيه المنطق من تلقاء نفسه، بل يعتمد المنطق على ميوله وعلى حريته، التي يمكن أن تنجو صوب الخير أو صوب الشر. ونتصور نوعا بشريا يهبط سلم التراجع، حتى يصل إلى درجة من التفكير لا تتجاوز تفكير الذئاب – الذئاب الحقيقيين لا ذئاب كتاب الغابة (لكبلنج) أو لا يكون جهده منصرفًا إلا إلى النمو والتكاثر مثل ناسلات النبات. ولذا يظل ضروريًا أن ندافع بإيجابية عن موطن التفكير المشرق حتى لا يحترق، وأن نصعد أن أمكن إلى مركزه، كي نقوي صيغ العقل المتباينة بالتقارب فيما بينها وبوعي وحدتها.

الفصل الثامن

ما وراء المعايير

(البطولة والتضحية – قواعد الفن وما يتجاوزها – السنى – لا منطقية المخترعين – إخلاصهم للعقل المنشئ).

٥٤– جان جاك جورد هو – من بين الفلاسفة – أول من لاحظ فيما نعلم – عمومية المشكلة المعيارية (التي كثيرًا ما سبق أن مسها الأخلاقيون، وقلما مسها المناطقة، والتي سرعان ما أقدم الفنانون على حسمها حين التقوا بها، بدليل مقدمة "كرمويل"، فقالوا بحقهم في نقض أو انتهاك هذه المعايير، متجاوزين إيّاها)، فقد أطلق على هذه المشكلة "ما لا يقبل التوافق". ولم يكتب لهذا التعبير الذيوع، ولعل السبب في هذا أنه لا ينطبق تمامًا إلا على جانب واحد من المسألة، حتى في مجال العلم. فما لا يقبل التوافق علميًا – كما يعنيه – يتعلق على الخصوص بالأشياء نفسها : فهو شبيه بما لا يمكن معرفته عند سبنسر أو اللامعينات التي يعترف بها بعض الفيزيائيين المعاصرين. ويمكن أيضا تقريبه من اللامعقول عندما يرسن، بيد أن جان جاك جورد يتخذ وجهة نظر أخرى، هي وجهة نظر القيم عندما يتكلم عما لا يقبل التوافق استاطيقيًا أو لا يقبل التوافق أخلاقيًا. ويبدو لي أنه من حيث الاتصال الطبيعي بين الأفكار، وكذلك من حيث النتائج التي تنجم عن هذا، ثمة محل لتعميم وجهة النظر هذه، والنظر فيها على هذا النحو من حيث هي الحق في السلوك العقلي للعالم أكثر مما هي في بعض سمات موضوع علمه.

وعندئذٍ نرى بمزيد من الوضوح والتميز – ما لم أكن مخطئًا – وجه الشبه بين العادي والخارق للعادة، بين القواعد وما يسميه "خارج القانون"، سواء تعلق ذلك بالمعرفة أو الفن أو الخلقيات. وهنا أيضًا – كما في مشكلات أخرى كثيرة – يفضي الاعتناق الصريح للموقف التقييمي إلى تركيب ووضوح يعززان اعتناقه بصورة بارزة .

وسننظر أولًا في المجالات الثلاثة تلك الوقائع التي تتجلى فيها هذه المقابلة، ثم نبحث بعد ذلك عن كيفية تأويلها.

٥٥– يحسن هذه المرة أن نبدأ بالسلوك البشري؛ لأنه بخصوصه وضعت المسألة بأشد عنفوانها:

لكل امرئ واجبات معروفة، محددة بصورة واضحة وضوحًا كافيًا – حينما لا يرغب في تمييعها – ويدخل في حسابها عمره وجنسه ووظائفه الاجتماعية ووضعه المادي ودرجة ثقافته. وهذا قريب مما يسميه برجسن في كتابه "منبعا الدين والأخلاق" أخلاق المجتمعات المقفلة. ولكن التطابق مع هذا ليس تامًا؛ لأن الأخلاق المقفلة هي الأخلاق كما يعرفها علماء الاجتماع، وهي مجموع الالتزامات التي للمجتمع – بما هو كيان عضوي – مصلحة في فرضها على الفرد حفاظا من المجتمع على بقائه. أما الواجبات التي نتكلم نحن عنها فتتضمن أيضا ما يوصي به العقل، ولو على كره من تنظيمات معينة أو مصالح اجتماعية معينة. فالطفل يجب أن يطيع والديه ما دام ليس له النضج والتجربة اللذان يتيحان له أن يحكم بنفسه على الأمور، أما الرجل الراشد فينبغي ألا يتراجع أمام العرف ولا أمام الرأي العام، ولا

ينقاد لهما إلا في حدود ما يراه معقولًا. والقاضي يجب في أحكامه ألا يتأثر بالصداقات الشخصية، وينبغي ألا يدين بريئًا، حتى ولو كانت هذه الإدانة لمصلحة الدولة. والمواطن الصالح ينبغي أن يقاوم إساءة استعمال السلطة والمظالم، والإنسان الشريف ينبغي ألا يستغل جهل أو ضعف أو ثقة الآخرين. ويجب أن يساعد من هم بحاجة إليه، وينبغي أن يعني عناية معقولة بصحته، وممتلكاته، وسمعته، هذه أمثلة لما يمكن أن نسميه الواجبات العادية أو السويّة.

وإذا تصرف المرء على غير هذا النسق فهو بالبداهة مخطئ، ولكن أفلا يكون الأفضل – في بعض الأحوال على الأقل – أن يقوم المرء بما هو أكثر من واجبه؟ وهو سؤال فيه مفارقة، أفيستطيع أحد أن يصنع أكثر من السير في خط مستقيم؟ أو أن يصدر نغمة أكثر من مضبوطة؟ فكل ما ينحرف عن المعيار فهو ناقص الكمال، سواء افراطا أو تفريطًا، والفضيلة الخلقية – كما قال أرسطو – هي اكتساب الاستعداد لعدم الإفراط في شيء. والاعتدال هو عدم تزيد المرء في اشباع حاجاته وعدم التقصير فيه، والسخاوة غير التبذير أو الاسراف ونحن نقر الممتحن المتسامح على عطفه، ولكنه إذا ذهب في الطيبة إلى حد انجاح جميع المتقدمين ظلم من يستحقون النجاح عن جدارة ظلمًا فاحشا؛ لأنه يجعل الجميع على قدم المساواة معهم.

على العكس من هذا، إذا نظرنا في تضحية المرء بنفسه وحقوقه وصحته، فكم لاحظنا أن النيات الممتازة يمكن أن تكون لها نتائج سيئة جدا ماديًا وخلقيًا، ويتحدث سبنسر في صفحات له مشهورة عن أب أسرة يقتل نفسه بكثرة العمل ليتيح لبنيه تعليمًا عاليًا. قد ترى هذا الأب بطلًا، ولكنه مجاف

للعقل؛ لأنه يخاطر بالتعرض للمرض، فيصبح عبئا على بنيه، ويتركهم يتامى قبل الأون. وكم من أمهات فياضات الحنان يجعلن أبناءهن أنانيين ويعدونهم للمعاناة بعد ذلك، بما يضحين من ذواتهن في سبيلهم بولاء مفرط! وكذلك حال الفنان أو العالم الذي يملؤه التحمس لعمله، فلا يرعى نفسه وصحته أدنى رعاية. إنه بذلك يضير نفسه بدلًا من أن يحققها. وقد حدث أثناء غارة بالقنابل أن ضابطًا جعل جنوده ينبطحون أرضا وظل هو واقفًا، فهل هذا المثل الجميل للشجاعة البدنية الذي قدمه لهم يساوي الاضطراب أو الخلل الذي سيجدون أنفسهم فيه لو أنه لقي حتفة نتيجة لهذا؟ وتصور رجلًا يقرر اتباع وصية الإنجيل بحذافيرها، فمن أراد أن يأخذ ثوبه أعطاه الرداء أيضًا، ومن ضربه على خده الأيمن أدار له الأيسر. إنه بأداء ما يتجاوز واجبه لا يؤدي واجبه. بل يحابي الظلم، فلا يقل الاحتمال عن ٩٩٪ إنه سيعاود في الغد عدوانه بتبجح أشد. وفضلًا عن هذا يفقد المحسن بهذه الطريقة في التضحية بنفسه موارده، وربما فقد أيضًا اعتباره الاجتماعي، وكان في وسعه أن يستخدمها على خير وجه. أما الأناني فلن يستخدم ما استولى عليه إلا في مزيد من العدوان، فترك الميدان خاليًا للسطاة من الناس إنما هو تشجيع للشر يقدم عليه المسرفون في النزاهة والتجرد. وكم رأينا ما يصدق على الأفراد يصدق بصورة أوضح على العلاقات بين الأمم؟!

وينتهي بعض الفلاسفة من هذا إلى أن أداء المرء أكثر من واجبه إنما هو إرضاء لنفسه، كتلذذ الفنان ببراعته، وكثيرًا ما يكون هذا ضائرًا لقيمة السلوك الخلقية، ويقول "رينوفييه" أن ممارسة عمل من أعمال الخير أو الجودة بلا مقابل إنما هو – مهما اجتهدنا في اقترانه بالرقة – وضع لأنفسنا بإزاء

الآخرين في موضع المولى العظيم خلقيًا، في وضع يسمو فوقهم، بحيث نعاملهم معاملة من هم دوننا، لا معاملة الأنداد، وهو موقف لا يليق أن نقفه إلا بإزاء طفل أو حيوان . أما "الآن" – بموهبته المألوفة في الصياغة البراقة الحافلة بالمفارقة – فقد شحذ فكرة رينوفييه هذه فقال: "أن يكون المرء طيبا نحو نظير له، إنما هو صنو معاملته معاملة الكلاب". وقد كتب رينوفييه نفسه – بمزيد من الجدية – في مؤلفه "علم الأخلاق"، "إذا كانت امبراطورية العدالة تبدو لنا غير كافية لسعادة البشر، فذلك لأننا لسوء الحظ محرومون من ذلك المشهد الذي لم تره الأرض قط.. فالعالم الذي يحكمه العقل حرى أن يكون عالمًا تسوده الطيبة وحدها، وقد تحررت أخيرا من الأغلال التي يكبلها بها الجور من كل جانب".

بل إن دير كايم في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي"يقول أن التضحية صورة من صور الفن، أما مع القاعدة الدقيقة ومراعاتها فإن القيمة الخلقية بمعنى الكلمة تختفي." كما أن اللعب هو استاطيقا الحياة البدنية، والفن في الحياة الخلقية هو ذلك النشاط القائم برأسه. فنحن نجازف بأضعاف روح الالتزام أي الواجب، عندما نقبل وجود خلقية قد تكون أعلى ما يكون، قوامها ابتداعات حرة من جانب الفرد، لا تحددها أي قاعدة.

وهذا كله منطقي، ولكن المرء يشعر أنه غير مقنع.

يقينا أنه لابدَّ من التسليم بأن الناس جميعا لو قاموا بواجبهم لكان ذلك رائعا بالقياس إلى ما نراه الآن، ولابدَّ من التسليم أيضًا بأن كثيرا من الشخصيات الأنانية والفوضويه ومن الراضين عن أنفسهم، يسرهم الاستغناء

عن "الفضائل البورجوازية"؛ لأن يرفعوا فوق النظام أعمال بطولة لن يقوموا بها أبدًا. ولابدَّ أخيرًا من التسليم بأن هناك أبطالا مزيفين كثيرين، بدافع الغرور، والافتقار إلى الضمير، والاندفاعية العاطفية. ولكن هذا كله معترف به، ويبقى أن يعجب كل الحساسين حقًا بإزاء الخير والشر بالتضحية، وبأنها من وجهة النظر الخلقية على طرف النفيض من الخطأ الحقيقي.

فأب الأسرة الذي تحدث عنه سبنسر، والذي اختصر حياته بما خاله تحقيق مصلحة لأبنائه، من المؤكد أنه أساء التفكير أو الاستدلال. ولكن لا شك أيضًا أنه ذو قيمة شخصية عالية، وأن تقديرنا واعجابنا بخلقه – وإن لم يكن بحكمه الخلقي – عظيمان. والشخص الذي يتصدى جهرة للسلطة الطاغية الباغية، في حين أنه كان بوسعه أن يناضلها سرًا بطريقة أشد فاعلية، والإرهابي الذي ينسف نفسه بقنبلته ليتأكد من إصابتها هدفها، يقدمان بلا شك خدمة سيئة للقضية التي يدافعان عنها، ولكنهما من الوجهة الخلقية لا يمكن في نظر أحد أن يكونا معيبين.

كانت سن "روترو" في سنة ١٦٥٠ أكثر قليلًا من أربعين سنة، وكان قد صار – بعد شباب حافل بالحركة والتقلب– حاكما فرعيا لناحية "دري"، حين تفشى هناك وباء جائح، وكان الحاكم العام متغيبًا، أما العمدة فكان من أوائل ضحايا الوباء، فقرر روترو البقاء في المدينة كي "يحاول تطهيرها من الهواء الفاسد الذي أصابها"، وعرضت عليه مدام "دي كليرمون دنتيريج" – ولها قصر يبعد مرحلة واحدة عن المدينة الموبوءة – أن يأتي للإقامة فيه، ولم يكن هذا ليعوقه عن الذهاب يوميًا إلى المدينة للإشراف على إجراءات العزل والتطهير، ولكن بقاءه في المدينة كان من شأنه أن يشجع سكانها المساكين.

أما الابتعاد عن الخطر ففيه تخصيص لنفسه بامتياز لا يستطيع أن يحصل عليه مرءوسوه، فرفض العرض، وبعد بضعة أيام أصابته العدوى ومات.

ولم يفكر أحد في اعتبار هذه النخوة واجبًا، ومن الناحية الموضوعية كان ينبغي النصح بعدم الأقدام عليها. ولكن إذا كانت هناك قيم خلقية، فهذه النخوة من الطراز الأول منها قطعًا.

إن أقدام البوذي على خلع الدنيا تمام الخلع، أو ممارسة المسيحي لتعاليم الإنجيل بحذافيرها، أمر مستحيل على الغالبية العظمى من البشر، بل ومن الخطر انتشاره، ولكنه لا ينفك جديرًا بالاحترام والإعجاب، ولعلَّ "تولستوي" كان مختل التوازن بعض الشيء، ولكنه بالقطع كان على طرف النقيض من اللا أخلاقي.

فكيف يمكن أن يكون الأمر هكذا؟ سنحاول الآن أن نفسر هذا. ولكن من المقطوع به أنه إلى جانب الأعمال الصالحة في الحياة اليومية – بل وفي مقابلها أحيانا مقابلة الأضداد – قيم من نفس طبيعتها، تعتمد على نفس المشاعر، وإذا دخلت في صراع مع الأعمال من النوع الأول، لا يمكن أن تختلط إطلاقا بالأعمال السيئة، أو توصف بالشر.

٥٦– ونجد شيئًا شبيهًا بهذا كل الشبه فيما يختص بالاستاطيقا، ففي كل شكل من أشكال الفن يوجد تكنيك لابدَّ من تعلمه، وتوجد قواعد تحد هذا التكنيك. ويمكن انتهاك هذه القواعد بطريقتين:

الطريقة الأولى هي الخرق، أو الجهل، أو العجز والرضا عن الذات. ففي الفنون التشكيلية مثلًا يتمثل هذا في أخطاء الرسم، والمنظور،

والتناسب والتشريح.. وفي الشعر يتمثل هذا في بيت مكسور الوزن أو ما إلى ذلك من رخص الشعر التي قال عنها بنفيل بحق "أنه لا وجود لها". وفي النثر تتمثل في الألفاظ غير المناسبة لمعانيها، وفي الجمل المسرفة الطول الكثيرة الحشو، وفي تركم النعت والحال وأسماء الوصل والضمائر. ولكن هذه القواعد نفسها من الممكن أن ينتهكها العبقري. فقد خاشن هيجو علم العروض التقليدي، وألبس القاموس العتيق قلنسوة حمراء (علامة على الثورة)، وخلط الملهاة بالمأساة. فهل يلام على هذا؟ إطلاقًا! إن التمرد لا يكتب له النجاح دومًا. ولكن حتى عندما يكون خطأ، تظل له فائدة كبيرة من الناحية الفنية. ومن بين من يكتبون الشعر الحر كثيرون يلجأون إليه لعجزهم عن كتابة الشعر الموزون، ولكن منهم أيضًا من رزقوا موهبة الوزن أو الإيقاع الموسيقي الشعري، الذي يختلف عن الايقاع النثري، بحيث يبتدعون أشكالًا جديدة ليست أقل موسيقية من الأوزان المعهودة.

وفي "ذكرياته" يتحدث جورج كليران عن رينو الأب، وهو الطبيب الذي وضع قانون ماريوت في صيغته الدقيقة، فقال ان ابنه هنري رينو كان قد أظهر منذ حداثته تعلقا بالتصوير، "فألحقه بمرسم لاموت تلميذ أنجر، ليتعلم منه الصنعة، ويعرف القواعد، فلا يستخدمها إلا عن دربة". فمعرفة المحظور، أو معرفة متى يحسن الخروج عليه، إنما يتوصل إليها بعد ممارسة القواعد إلى المدى الذي يدرك معه المرء الحكمة من وجودها، والتميز فيها بين الروح، وبين ما هو حرفي.

ولكن الفن يقدم لنا شكلًا آخر من القيمة فوق العادية، وذلك هو "السنى". الذي كثيرًا ما أحرج الاستاطيقيين، وليست له قواعد، وليست له

صورة مقننة، بل قد يقف مضادا للفن، إذا عنينا به ما تم بمهارة وعلم. فالفنان الكبير يبدو صانعًا جيدًا، أما فيما هو سني فيكفي أن تحس فيه بالتكنيك كي يفقد تميزه. بل أنه ليس قابلًا للتعريف؛ لأن التعريف سيكون بمثابة "وصفة التركيب" وهذا كاف لتدميره، فهو مختلف إذن اختلافًا عميقًا عن الأشكال المنتظمة (على القاعدة) للجميل، ولكن اختلافه عمّا هو "لا استاطيقي" ليس أقل من ذلك، فهو مختلف عنه، وعن القبيح والمبتذل كما تختلف التضحية عن الواجب وعن الجريمة على السواء! وكما توجد حالات مشكوك فيها كما في حالة الجريمة السياسية التي هي أيضًا ولاء –كذلك توجد حالات يكون العمل فيها متأرجحًا بين ضرب من السناء وضرب من الهذر، بحيث نشعر فيه تارةً بهذا، وتارةً أخرى بذاك، تبعًا للمزاج أو الاستعداد الذي يكون عليه المرء، ومن اليسير أن نجد أمثلة لهذا في الشعر الرومانسي.

وأخيرًا نجد المعايير العقلية – معايير المنطق ومناهج البحث – تشارك في هذا التقابل أو التضاد مشاركة لا تقل عن مشاركة الأخلاق أو الاستاطيقا فيه. فهناك "غير الصحيح" أو "اللامنطقي" الذي لا قيمة منطقية. ولقد كان الكيميائي والفيزيائي فردادي يقول: "لو قصصت عليكم كيف وصلت إلى اكتشافاتي لظننتموني مخبولًا". ولقد كان حساب اللامتناهيات منذ ابتكاره حتى أواخر القرن الثامن عشر مثار استنكار الدارسين. وبصدده قيلت كلمة – لعلها قيلت من جهات مختلفة– نسبها البعض إلى ديلامبير، ونسبها آخرون إلى لافونتين، "امضِ قدمًا يواتك الإيمان". بل هناك ما هو أكثر من هذا، بين أيدي العباقرة تتحول أخطاء المنهج وأخطاء المفهومات أحيانًا إلى نجاح كبير. ويروي "دنيكلو" أن "جي لوساك" لا يتردد أثناء التجربة في تعديل

ما بين ٣,٢٪ من الأرقام الغفل (الخام)، التي اكتشفها كي يجعلها تتفق مع نظرية للافوازييه، وأن باستير كثيرًا ما اتضح أنه كان على حق اجمالا عندما استدل في التفصيلات بأرقام خاطئة، بل وعندما أساء الاستدلال!

إن المخترعين يكونون أحيانًا من كبار المناطقة، وحاسبين أو مجربين مدققين، ولكنهم في معظم الأحيان يحققون ما قاله عنهم بيرنجيه في قصيدته الصغيرة عن المجانين التي سماها "أغنية على سبيل التواضع". وتنتهي بالأبيات الآتية:

"اضطهدوهم واقتلوهم،

"بشرط أن تقيموا لهم بعد الفحص البطيء

"تمالًا، تمجيدًا للجنس البشري".

وقد ذكرنا آنفًا الملاحظات الشهيرة للمسيو "أ.ليروي" عن خطر الافراط في التقيد بالمنهج، وعلى الخصوص في غير مناسبته، فالاختراع "يتم في جو أشبه بالسحب، غامض، فيه تناقض". ويوصي لتهيئة الجو الملائم بالاتجاه الذي يمكن تسميته بالمضاد للمنهجية، وذلك باكتساب أكثر ما يمكن من الأفكار، وأكثرها تباينًا وتشتتًا، كي يجعلها تتشتت فيما بينها، وبتعريض مفهوماتنا المعتادة وقواعدنا لكل ما يمكن أن يفككها ويحيلها إلى الشك، وتنمية المفارقات، والتخيلات، التي تجعلنا نرى الأشياء في ضوء غير متوقع، وبمحاربة المبادئ والبديهيات المسلمة، والاعتقاد بمرونة العقل، وبالرجوع إلى المباشر، وإلى الشعور، والحدس أو الإلهام.

بيد أن المسيو ليروي نفسه أكمل فيما بعد هذه المفارقة بالمقابل المعادل

لها، في كتابه "الاختراع والتحقيق"، الذي يشير عنوانه إلى التحفظ الأساسي، فعندما لا يتعلق الأمر بالعثور على شيء، بل يتعلق بإثباته، تسترد المعايير المنطقية كل حقوقها، فثلاثة أرباع المخترعين لا يخترعون إلا سخافات، ولكننا ننساها بعد أمد قصير. والخطر الأكبر من جراء الاعتراف بالخارق للعادة؛ أي ما هو أسمى من العادي، في أن منحه الشرعية ينطوي على مجازفة بالتساهل المفرط مع الانحراف؛ أي مع ما هو دون العادي، أو الأخطاء والأغلاط التي تنزل إلى ما دون المعيار بدلًا من الارتفاع إلى ما فوقه. وكثيرًا ما يتضمن تقدم الحقيقة انحلال الحقائق التقريبية أو غير التامة. إن هذه الصيغ الاحتياطية التي تكون أحيانًا عقبة في سبيل العبقري هي في الوقت نفسه سند ثمين للكافة. بل إن العبقري نفسه لا غنى له عن معرفتها، ولكنه يتحاشى أن يقدسها. وكما قال رينو في صدد الفن: "يجب ألا نهزها إلا عن دراية ومعرفة". ولا يناسب شيء الكسل الفني مثل عدم المبالات بتكنيك جيد، وكذلك الحال في الأخلاق. فالإفراط في التقيد بالنظام يمكن أن يحول المرء إلى فريسي، وأن يقل روح الأقدامو والنخوة والتقدم. ولكن الطموح إلى "السنى" قد يحبذ التخلي عن الواجب اليومي الملتزم بالقاعدة والنفور منه، والوصية القائلة: "أحبب ثم اصنع ما شئت"، وصية رائعة لدى إنسان مثل القديس باولس أو القديس أوغسطين، ولكنها تدمر القيم العليا والعادية معًا إذا ما استخلصنا منها – مع "أموري دي شارتر"، أو مع "أخوة الروح الحر" – أننا متى أشربنا محبة الله جاز لنا أن نرتكب كل ما يسميه الآخرون الخطايا أو المعاصي؛ لأنها لم تعد خطايا. وفي مقابل هذا صحيح كذلك (حق) أيضًا – وأنا هنا أستشهد بنص من جان جاك جورد – "أن الحياة الخلقية

يمكن أن تعدنا للتضحية، كما تتيح الثقافة العلمية والفلسفية الرفيعة لنا أن نعرف ونتعرف على العناصر الجديدة التي لا يمكن تخيمنها، في حين يرفضها نصف المثقف علميًا". وهذا هو التماثل الغريب بين الفن والقيمة الخلقية والبحث عن الحقيقة، ولنحاول أن نستخدمه كي نفهم وجود هذه القيم العليا الحافل بالمفارقة.

٥٧- والحل من أوضح ما يكون في مناهج البحث، وقد عرفناه من قبل، فالاختراع لا يكترث بالقواعد المنطقية. هذا صحيح، بل يتم في الغامض والمتناقض، والمخترع مخبول، ولكنه مخبول يبحث عن الحكمة. وهو مختلف جدًا عمن يهرفون في المستوى الأدنى، وحقيقة الاكتشاف يبررها الاتفاق الذي تحرزه شيئًا فشيئًا لدى المتخصصين. ففي وسط كل التخيلات المتباعدة عن بنية النظام الشمسي مثلًا، هناك تخيل ينتهي إلى إرضاء جميع من يكبدون أنفسهم دراسة المسألة. والمخترع ثائر من حيث أنه خارج على الرأي الشائع -كما يقول بلدوين- أي الرأي الذي يقبله جماعة كثيرة أو قليلة الاتساع. ولكنه يخرج عليه كي يعد لإجماع أوسع منه في المستقبل، ويخلى عن معقولية ناقصة ليصل إلى معقولية أشمل، تتمثل أو تستوعب عددا أكبر من المعطيات، يترك باقيًا من المتباينات غير المفسرة أقل جسامة. إن نظرية الضوء أشد بساطة لدى نيوتن مما هي لدى هويجنز ولكنها لا تفسر تنوع الانكسارات، وهي عند هويجنز أشد بساطة مما هي لدى مكسويل، ولكنها تترك علاقة الظاهرات الكهربية والمضيئة غير مفسرة. وهي أشد بساطة لدى مكسويل مما هي لدى "لوى دي برولي" ولكنها لا توحد بين بنية الاشعاع وبنية حركة الإلكترونات.

وكل ما يعده الفلاسفة والعلماء تقدما في هذا الشأن يتفق إذن تمامًا مع نوع الحركة الموجهه، الذي حاولنا توضيحه في الفصول السابقة. فنحن إذن نعرف المجهول باكتشاف ما فيه من مشترك مع الأشياء التي نعرفها من قبل، واتفاق الأذهان أفضل من اختلافها، وما يمكن استنباطه أرقى من المعطيات الغفل التي يتقبلها الناس على نحو ما يجدونها في التجربة، - بإيجاز - أن المؤتلف أفضل من المختلف.

وفيما عدا مبدأي الهوية وعدم التناقض، على نحو ما عرفناهما آنفًا (في الفقرة ٤٥) - أي فكرة الحقيقة نفسها- نجد أن المبادئ العقلية تغيرت صيغها عدة مرات منذ عصر الفلاسفة الإغريق الأوائل. ولكننا لم نشهد قط تعديلًا لهذه القواعد لم يزعم -كي يبرر حدوثه- أما أنه يوفر توافقا أكبر بين أحكام الناس، أو أنه يتمثل أو يتيح استيعاب الأشياء في التفكير على صورة أتم. وهذه كلها ليست قواعد منطقية، بل شروط تبرر القواعد عندما تجعلنا نتقدم في هذا الاتجاه، وتمنحنا الحق في قلبها عندما تغدو عقبة في سبيل حركة جديدة في نفس الاتجاه.

وبهذه المخالفات الإصلاحية نجد أنفسنا على مسافة كبيرة الانفراج، أما من التناقض الأثير لدى الشكاك، أو من تلك الفلسفة المفتونة بالحركة التي ترى أن كل شيء على ما يرام ما دام يتغير، ولا تحلم إلا بالإسراع في الحركة. ولكننا نرى أننا إذا حق لنا أن يقل احترامنا في بعض الحالات المعينة للعقل المنشأ، فليس ذلك إلا لتحقيق مزيد من المطالبة الدقيقة للعقل المنشئ، ولا نبتعد عن فقه القانون إلا لنكون أشد ولاءً وإخلاصًا لمبدئه وهذا هو الاستدلال بمنهج قانوني، المعروف جيدًا في منطق الحقوق.

٥٩- واحترام المعايير الفنية أو عدم المبالاه بها يقودان – من حيث وهذا هو الاستدلال بمنهج قانوني، المعروف جيدًا في منطق الحقوق.

فوصايا الفن ليست أوامر قطعية، ولذا تنوع من أسلوب النهضة إلى الكلاسية، ومن الكلاسية إلى أعمال القرن الثامن عشر، ومن أعمال القرن الثامن عشر إلى الرومانسية، ثم إلى الفن المعاصر، الذي لم يندرج بعد تحت اسم مذهب كاف لتمثيله، فالتكهيبة، والمستقبلية، والسيريالية (وكل هذا من نتاج الأمس القريب) محاولات لن نستطيع أن نعرف هل لها أي قمية تاريخية إلا بعد انقضاء نصف قرن عليها.

ثمة قواعد للفن، ويجب أن تكون هناك قواعد. لماذا؟ لأن الفنان بحاجة إلى جمهور. وعندما يعلن هوراس أنه بحسبه أن يتذوقه بضعة أصدقاء، مكتفيًا بحفنة من القراء، وعندما يعلن ستندال أنه يكتب لقوم سنة ٨٨٠، فمعنى هذا أنهما يختاران جمهورا محدودًا، وليس معناه أنهما مستغنيان عن الجمهور أصلًا. فالفن شكل من أشكال التعبير، أي الاتصال. والمرء مضطر – إذا أراد أن يكون مفهومًا – أن يتكلم لغة توافقية، متناغمة، مرنة، إيقاعية، كما يتكلم الناس اللغة الصحيحة، وألا يدخل عليها من التغييرات إلا ما هو على سبيل الاستثناء. ولكن هذا ليس غاية، بل وسيلة، وأمر شرطي إذا قصر المرء فيه عن عجز فهو خائب، وإذا تكلم بلغة صحيحة من غير أن يقول شيئًا فهو أجوف، والموهوب، ومن باب أولى العبقري، هو الذي يرى في أي الأحوال يجعل معنى وجود القواعد تلك القواعد نفسها عقيمة في التطبيق. فالقاعدة التي تحرم تعاقب حرفي علة في الشعر الفرنسي – في تسع حالات من عشر– قاعدة احتياط ممتاز ضد من لا يملكون أذنا شديدة

الحساسية، مهما كانت قدراتهم الشعرية. وأما من يعرفون بالغريزة هذا القبح ويتجنبونه، وفيعرفون كيف يفرقون بين ما يجمل ومالا يجمل. ومن هؤلاء الفريد دي ميسيه – هذا من الناحية الصوتية أو الحسية، ولكن من اليسير نقل هذا إلى مجال القيم الأكثر تعقيدًا أو الأرقى.

إن السنى استاطيقيا شيء يتجاوز الشرعية ليدخل في نطاق الحقوق، ولكن بطريقة أخرى. وليس من العسير أن نفهم كيف يرتفع – بنوع من الجدل – فوق الجميل . ولكن يجب أولًا أن نلاحظ أننا بكلمة الجميل نعني شيئين مختلفين تمامًا.

إننا نطلق اسم الجميل – من جهة– على ما يرضى مثالًا معينا عن الكمال التشكيلي، أو شبه التشكيلي (في بعض الأشكال الموسيقية مثلًا)، ويمثل نسبًا متناغمة بالمعنى التكني لهذا اللفظ، ولم يفسده بالتعبير الحر عن ما هيته أي عيب عرضي، ويحقق بنقاء كبير نمطا معينا أو معيارًا معينًا. وبهذا المعنى نتحدث عن حيوان جميل، بل وعن انهيار جليدي جميل. ويسمى شارل لالو هذا اللون من الجمال – الذي حدد سماته – جمالًا " لا استاطيقيًا". ولعله لو قال "لافنيًا" لكان أدق؛ لأننا لا يمكن أن نثبت أن هذا المعنى غريب عن الاستاطيقا، من حيث هي علم، ولكنه – بالقطع– في حالات كثيرة ليس أثرا فنيًا. بل إن هذا الجمال يمكن ألا يعد فنيًا، ويقدم ر. تيبفر – في كتابه الحافل بالمعرفة والفكاهة المسمى "تأملات ومقترحات صغيرة لمصور في جنيف" – مثلًا توضيحيًا لهذا، هو التفوق الفني المعترف به لشجرة بلوط محطمة وملتوية، وقصيرة مكتنزة، رسمها "كارل ديجنردان"، على شجرة بلوط أخرى جليلة، رسمها مع ذلك رويسدايل بكل قدرات موهبته الفنية.

والفكرة الثانية التي يمثلها لفظ "الجمال" يمكن أن تكون منفصلة عن المعنى الأول، ولكنها لا تستبعدها، بدليل بلوطة رويسدايل التي يعجب الهاوي فيها بتلك "القوة الغامضة في التلوين، والطريقة المتمكنة في التعبير بدون تعمل عن كل ما في هذه الشجرة من ظل وصرامة وسحر وعزلة، وأسى، وضوء حزين غير محدد، فيه سحر قوي مستطاب". فالجمال هنا أساسًا هو قيمة العمل الفني من حيث هو كذلك، وليس في التكنيك فحسب، بل في القصد منه، وفي قوة تعبيره. وهذا النوع من الجمال هو موضوع الاعجاب الاستاطيقي بمعنى الكلمة، وإذا قارناه بالمعنى الأول للجمال وجدناه فوق المعايير، مثلما تعد صورة فيرلين بريشة كاربير فوق قانون الشكل البشري. فهو يصعد إلى معنى وجود ما يسبب رضانا أمام جمال أبسط، يحل المشكلة برشاقة بتقليل معطياتها.

ويكفي الآن أن نصعد درجة واحدة لنرى أن "السنى" لا يتعارض إلا مع المعايير المنشأة للمستوى الأقل، ومع أنه لا يمكن حصره في صيغة محددة مثل القطاع الذهبي أو التوافق الكامل، إلا أنه يظل مع هذا في نفس المسار.

وكل عمل فني – كما رأينا – جهد لتقليل التضاد بين الإنسان والطبيعة، ولتخطيه في داخل خلق فني، أي في كون صغير محدود، يعجنه العمل الفني ويصوغه بحيث يمنحه هذه الوحدة. وهذا المنطق الداخلي هو الذي نحسه، ونريد أن نحققه في تجربتنا ككل، ولكنه غالبا ما يفلت منا. فالسنى استاطيقيا هو ما يجسم في حدة وضع مشكلة الصراع بين الإنسان والطبيعة، مؤكدا في الوقت نفسه بكل قوة أن هذه المشكلة يجب أن تحل. وهو يتركها معلقة،

ولكنه يجبرنا على أن نعيها، ونحس أن رسالتنا الفنية – بغض النظر عن غيرها – أن نجد لها حلولا عينية.

وما يعبر عنه بالقيم الخارقة للعادية – هنا كما في مجال المعرفة – ليس إذن مجرد وقفة تعقبها انطلاقة جديدة للنشاط الخالق، بل هو ازدواج أساسي، بل نكاد نقول أنه تمزق داخلي، وعلى الإنسان أن يضعف ما استطاع هذه الآفة الجذرية.

٥٩– وما تقدم يمكن أن يوضح بالمماثلة – فيما يبدو لنا – نفس التضاد أو التقابل في معايير وما فوق معايير الفعل.

فالوصايا أو التعاليم العادية التي يعم قبولها هي "العقل المنشأ" في المجال العملي، والمسلمات أو الأوليات الوسطى المكتسبة في لحظة معطاه. ومن الممكن صياغتها، وأن نجعل منها برنامجا للتعليم مثلًا. ولكن قواعد السلوك المعقول والعطوف والرقيق هذه ليست إلا التعبير النسبي، القابل للتكمل دائمًا، عن ميول منشئة للخلقية.

وفي الحياة الجارية ينبغي بداهة ألا نؤول أحداها من غير أن ندخل سائرها جميعا في حسابنا، ولاسيما الروح العام الذي تعبر عنه، لأنها إذا كانت تمثل للشخص – بما هو فاعل – منفعة عملية كبيرة، إلا أنها قبل كل شيء – بالنسبة للفيلسوف – نسق منشأ، عليه أن يجد مبادئه بالاستقراء.

ونحن نعرف من قبل أحد موجهات العقل المنشئ ولعله أهم موجهات الأخلاق، وهو العمل ضد الأنانية الطبيعية التي تتجلى في تضاد الكائنات الحية فيما بينها، وفي صراع الحياة، وفي التقدم المزعوم بطريق التفاضل

والتكامل. والمجال البيولوجي بسيط، فهو عبارة عن الدينامية التي بواسطتها ينزع كل كائن عضوي، بنفسه أو بواسطة ذريته، إلى غزو كل ما يمكنه التغذي به أو السيطرة عليه. وقد أسمينا هذا الميل أو النزوع من قبل باسم "السورة الحيوية". ولكن هذا اللفظ اشتهر منذ ذلك الوقت بمدلول مختلف تمامًا. وأيا كان الاسم الذي نطلقه على غريزة تنمية الذات هذه، في الأفراد في الجماعات، من شمولية في الداخل، وامبريالية في الخارج، ومركزية الذات.. فإن النظام الإنساني على نقيضه، فيمكن أن نختار الدينامية الحيوية ضد الخلقية، ولكننا لا نستطيع أن نجعل الخلقية تخرج من الدينامية. أن يكون المرء عادلًا معناه أن يحد بنفسه نهمه الذي هو بطبيعته بلا حدود، وأن يحكم فيما بين رغباته الخاصة ورغبات سواه وكأنه يحكم بين غريبين عنه، وأن "يحب المرء" – طبقًا لتعريف لايبنتس الجميل – معناه أن يسعد بسعادة آخر قدر سعادته بسعادته الشخصية وزيادة.

إذا صح هذا لم يتعذر علينا أن نفهم التعاطف والحماسة اللذين تثيرهما التضحية والبطولة، حتى ولو كانت غير مجدية، والولاء حتى ولو أُسيئ فهمه، ذلك أنهما يندفعان مغمضي العينين في الاتجاه المضاد لاتجاه "مركزية الذات"؛ ولأنهما يدلان على ازدراء مطلق للنزوع إلى التغذي بكيان الآخرين، وإلى المحاولة الدائبة لإضافة شيء جديد إلى ممتلكات المرء وسلطاته الفردية. فهما تجل باهر لذلك الجهد للتخلي عن جذب كل شيء إلى الذات، ذلك التجلي الذي ليست قواعد الأخلاق الصغيرة في الحياة الجارية – مهما بلغ احترامها – إلا بمثابة "الفكة الصغيرة" له!

وواضح أن الحال كذلك سواء في القيم الخارقة للعادة في مجال الخير وفي

مجال الاختراع العلمي، الذي يقفز بجسارة – بفضل إيمانه – صوب المعقولية التي يؤمن بها، برغم كل المتباينات التي لا تفسير لها ، والتي تفرضها التجربة علينا. وكذلك الحال في الخلق الاستاطيقي الذي تجاوز بطلاقة تعبيرات الفن المستعملة المستهلكة، لا طلبا للذة صنع شيء آخر، أو لاستعراض الرشاقة، بل لتوصيل مشاعره ورغباته بطريقة أوكد إلى النفوس الأخرى. وكذلك الحال أيضًا في "السنى" الذي يضع القيمة العليا للإنسان – في حالتها النقية – في مواجهة الطبيعة، والقيمة العليا للفكر – في حالتها النقية– في مواجهة القوى الغرزية، حتى ولو بدا أنها تسحق الفكر. وهذا بلا شك هو السبب في اطلاق لفظ "السنى" على كاتدرائية أو على فعل، وعلى التصور النيوتني لوحدة القوى الكونية. أو على الزهد الساذج لرجل مثل القديس فرانسوا الأسيسي وإخائه لجميع الموجودات. فالقيم فوق العادية ليست إلا ردود أفعال شديدة واستثنائية في مواجهة الحقائق الواقعية المعادية، اللاإنسانية، التي تعلمنا المعايير العادية للعدالة والفن والعلم أن ندافع عن أنفسنا ضدها بصبر، وبمنهجية، في تفصيلات الحياة اليومية.

الفصل التاسع

مماثلات ومقاربات

(التوازي الواقعي بين العلوم المعيارية: البنية والمواد – المنطق التلقائي واللغة: الاستاطيقا التلقائية والأخلاق التلقائية– تشابه مشكلاتهما: المذهب البيولوجي والمذهب الاجتماعي– المعايير والمطلق– تطبيقات وخاتمة).

٦٠– التقينا خلال دراسات سابقة بعديد من الصلات بين مشكلات الاستاطيقا والمنطق والأخلاق باعتبارها نظرة نقدية إلى القيم المقبولة من حيث هي وإلى توافقها بواسطة منهج الاستقراء الانتقائي (الفقرة ٤١). وهذه الصلات خاصة مشتركة في بنية هذه العلوم. وسنحاول الآن إعادة إقامة هذه الحالات الخاصة في إطار توازيها الصوري، وبذلك تتأدى إلى إضافة بعض المكملات.

ولننظر فيها أولا من جهة تكوينها كما هي في الواقع، كل علم منها يفترض معنى أساسيًا ذا قطبين، يتمثل في زوج أو عدة أزواج من الألفاظ يدل أحدهما على القيمة الصاعدة أو الموجبة إن شئت، ويدل الآخر على القيمة النازلة أو السالبة: معانٍ مجردة أو مفهومات حسنة الصياغة أو سيئتها، وقضايا صحيحة أو خاطئة، غامضة أو متواطئة، واستدلالات صحيحة أو فاسدة، ومناهج جديدة أو رديئة.. أفعال عادلة أو جائرة، أنانية أو كريمة، بهيمية أو إنسانية.. روائع أو تفاهات، امتثالات جميلة أو قبيحة (وهذان اللفظان يخضعان للتحفظات التي أدلينا بها آنفًا، ولكن من الواضح

أن هذا الزوج من الألفاظ موجود وموازٍ تمامًا للألفاظ السابقة، بصورته، وبالدور المناقض الذي يقوم به في كل استدلالاتنا في هذه الأمور).

ولكن حكم التقييم ينصب أيضًا على قيمة الفاعلين لا على قيمة هذا الناتج لنشاطهم أو ذاك فحسب. فهناك نفوس عادلة أو مبطلة (من حيث الحدس كما هي من حيث الاستدلال؛ لأنه مما يناقض التجربة أن نمنح التجربة امتياز الحكم. فكم من أناس يعتمدون واثقين على حذاقتهم ويترددون من تخبط إلى تخبط؟!)، وهناك كذلك طباع راقية وأخرى منحطة، وذوو ضمائر ومن هم بلا تورع، وأشرار ومخلصون، ومعقولون وغير معقولين، وواسعوا الأفق واضيقوه، وأرواح فنية ونفوس ليس للفن عندها وزن. فالكائنات الحية ذوات الشكل البشري – كما يقول أوجست كونت مقتبسا كلمة قاسية لدانتي– ليست بأسرها أعضاء في الإنسانية.

ويتأكد هذا التوازي بالتقابل (أو التضاد) الذي يتجلى أحيانًا بين الإنسان والعمل. ويتحدثون – لا بغير سبب– عن أخطاء ذكية، ولدى ديكرت الكثير منها. وعن جرائم أو مخالفات أو إساءات مشرفة، كأقدام القديس فنسان دي بول على الغش في سبيل الفقراء، وإقدام سلفستر بونار على خطف قاصر. ورب رواية أو منظر فاشل يدفعنا إلى أن نقول: "هذا هراء، ولكنه من عمل فنان".

٦١– ومن حيث المنهج، تقتضي العلوم الثلاثة في المقام الأول ملاحظة موضوعات الدراسة المادية. وإنه لوهم أن نعتقد أننا نستطيع الانغلاق في التفكير، ولو لدراسة التفكير. وكذلك في علم النفس لا يستطيع المرء –

حتى وإن لم يكن سلوكيًا– أن يستغني عن تخصيص حيز كبير لدراسة أنواع السلوك. وكذلك لا يمكن أن يغدو المرء منطقيًا، أو عالم أخلاق، أو عالم استاطيقا، من غير أن يكون له ارتكاز على الحقائق الواقعية الموجودة بالفعل.

فكل علم معياري لابدَّ له أولا من وثائق تاريخية، وليس مجديًا أن نعدد أشكالها، ولكن العلم المعياري يتطلب أن نرتاد أو نستكشف مواد معينة يتجلى فيها الميل أو النزوع الأساسي، الذي يحاول هذا العلم استخلاص اتجاهه منها.

إن إرادة المنطق والتفسير التلقائية تتبدى في النزعات الكونية والنزعات الإلهية البدائية، واستخلاص القيم الفكرية التي تتضمنها هذه النزعات لا يكفي بداهة لمعرفة ما هي العلية، ولكنها عنصر من مجموعة وقائع مختارة قد تسهم في اكتشاف ما هي العلية، وعنصر آخر عبارة عن دراسة موضوعية للأقوال والمرافعات والمناقشات. فكل هذه الأشياء بالنسبة للحق أو الصواب بمثابة أعمال الفن بالقياس إلى ما هو الجميل، وتقدم مع نفس نجاحاتها نفس جوانب الضعف. ويمكن أن يقرب من هذه أيضا تلك الأعمال الأدبية التي لا ترمي إلى الامتاع فحسب، بل إلى التعريف والإثبات. ودراسة العلوم من حيث هي نظم للحقائق المنشأة ليست منهجًا وثائقيًا أقل من هذا قيمة، بل بالعكس صارت هذه الدراسة ذات نفوذ راجح – وبحق – في المنطق المعاصر. ولا ندري كيف يكون حال مشتغل بعلم المنطق إذا كان سيئ الإطلاع على الرياضيات أو الفيزياء.

إن إرادة السلوك المرتبة طبقًا لغايات، لها بالمثل تبلراتها العينية التي تبدأ

تلقائية، ثم يزداد حظها من الروية شيئًا فشيئًا، فتصبح شعائر وأعرافها لها سمة إلزامية، وتشريعات، وفقها، بل ولوائح مفروضة لأغراض النظام العام والصحة العامة، فهي التماسك فيما بين الأحكام الخلقية، وبدونها تغدو هذه الأحكام غير ذات فاعلية، أو يبطل استعمالها، في حين تفرض بواسطة الرأي العام أحيانا قوانين جديدة. وينبغي أن نضم إلى ما تقدم كل الوعظ الأخلاقي المروي المقصود، وكل ما في التعليم والتربية، مما ليس أعدادا تكنيا لهذا اللون أو ذاك من النشاط المعين. ويمكن أيضًا أن نعد من الوثائق المادية من هذا النوع تلك النظم الخلقية المصاغة في مؤلفات عامة، إذا كانت قد حظيت بقبول واسع المدى، ولكنها كثيرًا ما تلتزم بالوثائق التشريعية التزامًا متزمتًا، كما لاحظ ذلك أرسطو في نهاية "الأخلاق إلى نيقوما خوس". ويمكن أن يقال مثل هذا عن "مذهب الحقوق" عند كانط، أو عن العلاقة بين هذه وتلك في راديكالية "بنتام" و "ميل" الفلسفية.

ويقابل هذا في مجال الاستاطيقا الأعمال الفنية من كل صنف فعالم الموسيقى ينبغي أن يراجع التوزيعات، كما يراجع عالم مناهج البحث مؤلفات العلم التجريبي. وأحكام النقاد مما يجب أيضًا أن يعرف وينمي. وقد تضاف إلى هذه الموضوعات الطبيعية من حيث هي قادرة على إثارة الإعجاب الشبيه بالإعجاب بالفن، كمنظر غروب جميل، أو وادٍ بديع، أو خليج رائع كخليج نابولي. إلا أن المناظرات ذات القيمة الاستاطيقية – هي أيضًا، ومن حيث هي كذلك – إنتاج إنساني. وعندما اجتاز قيصر جبال الألب أرخى استار محفته واستغرق في القراءة، حتى لا يرى تلك الفظاعات المروعة. وكتب راسين إلى صديقه، عن الميدي، قائلًا أنه سيبحث في تلك المناظر الموحشة عن إطار يتفق وأحزان روحه.

"ولما لم يكن في استطاعتي أن أكون معك، فالمواضع الأشد إيحاشًا ستكون أحبها إلى نفسي".

وقد اقتضى الأمر أجيالًا من الرسامين والكتّاب كي يعلمونا كيف نرى الجمال في الموضوعات الطبيعية، ولكنها متى تلونت بهذه الكيفية الثالثة، غدت وثائق.

وهكذا يوجد اكتشاف للوقائع في العلوم المعيارية لا يقل في وفرته عن اكتشاف الوقائع والوثائق في العلوم التاريخية. وإذا اعترض معترض بأن كشف الوقائع في العلوم المعيارية يفترض انتقاء أو تخيرا، فهذا لا يجعل الكشف في العلوم المعيارية عن الوقائع مضادا للكشف عن الوقائع في العلوم التاريخية؛ لأن الكشف عن الوقائع في العلوم التاريخية لابدَّ فيه أيضًا من التخير، لننتقي من بين ركام الوقائع، التي لا معنى لها تلك الوقائع التي لها قيمة ودلالة لدى المؤرخ. فيقول "فندلنابد" إن الإطيقا هي نظرية المعرفة بالنسبة للتاريخ. وأصح من هذا أن الاطيقا تنضاف إلى المنطق وتتكمل بالاستاطيقا.

٦٢- لننظر الآن في موضوعات الدراسة السيكولوجية، وسنجد نفس العلاقة التي تصل أحيانًا إلى حد الاشتراك أو الشيوع. ففي مقابل البداهة العقلية نجد الضمير الخلقي أو الذوق، وردود الفعل هذه، في الحالات الثلاث، تنصب قبل كل شيء على ما هو عيني. على المباشر أو على أحكام ذات عمومية ضعيفة، على مبادئ وسطي لم تزل قريبة من الأمثلة أو الأحداث الفردية أو الجزئية. ففي مواجهة مغالطة فجة – لنقل مثلًا أنها حالة عكس واضح الخطأ – وفي مواجهة فعل عنيف أو قسوة. وفي مواجهة

تنافر صارخ للألوان أو النسب، ينبثق حكم القيمة بمزيد من القوة ومزيد من العمومية. والإحساس الاستاطيقي كثيرًا ما يكون ذا سمة أقل كلية، ولكنه ليس أقل تلقائية من الإحساس بالخلف أو الشناعة أو المقت.

وقد تكون هذا المشاعر غير كافية أو مضللة، فديكرت كان يرى قوانينه عن الصدمة بدهية. وكثيرًا ما حلل الناس الظروف التي تضلل أو تطمس الضمير الخلقي – ونعرف تمام المعرفة أن الذوق متغير، وأن الذوق الرديء موجود. وأعداء العقل كانوا دائمًا، وبإفاضة، يلحون على الانحرافات المتوازية. ولكن نفس واقعة التعرف على الانحرافات ترتد ضد الشكوكيين؛ لأنها لا تحول دون موضوعية الأحكام الصحيحة بأكثر مما تعوق أخطاء العمليات الحسابية موضوعية علم الحساب، أو بأكثر مما يدين عمي الألوان التمييز السوي، ولو كان كيفيًا، بين الأحمر والأخضر.

والاستنكار خلقي على الخصوص، ولكنه قد يوجد في المجال المنطقي وأمام بعض التشهويهات أو سوء الصياغة الفني. وهو رد فعل خاص، مختلف تمام الأختلاف عن الغضب بمعنى الكلمة، خاص بالمجال المعياري، وينصب مباشرة على موضوع معين، ويرتبط عن كثب بشعور آخر ثلاثي الموضوع أيضًا: هو الخطأ أو التميز المسبق، والحاجة إلى إصلاح الرأي، والنضال ضد الموضوعات الفكرية أو الخلقية من حيث هي أعداء للحقيقة، ويوجد في بغض الشر، وبغض الجور الاجتماعي، وبغض ما يسيئ إلى الجمال. وقد يتخذ أشكالا متباينة جدًا، ويمكن أن يتجلى في درجات شديدة التفاوت، ابتداء من الشعور بعدم التسامح أمام لوحة اعلانية تفسد منظرًا، إلى استنكار قذف الأكروبول أو كاتدرائية ريمس بالقنابل.

ومن جهة أخرى تولد هذه الأنماط الأساسية الثلاثة من المعايير إحساسا بالمطلق. فديانة الشخص البشري – التي لا تختلط بديانة البشرية – وديانة العلم، وديانة الجمال، تعبيرات عن هذا الإحساس بالمطلق وقد يكون إحساسًا بالمطلق في قرارته معياريًا – كما كان يعتقد نيتشه. وسنجد فيما بعد في هذا الكتاب هذه العلاقة عندما ننظر في مشكلات المجال المعياري.

والحاجة إلى التبشير تتجلى كذلك بالنسبة للحقيقة، والتقدم الخلقي، والجمال، بدليل المبسطات العلمية، ابتداءً من أكثرها سذاجة إلى أرقاها مستوى، والنهوض بالدعوة إلى الرسالات الخلقية، والدعاية الفنية. وهذه كلها قابلة أن تنشعب إلى تخصصات متعددة ومتباينة، وقد تحتاج دراستها إلى كتاب خاص. ونتائجها لا تفتقر إلى الفاعلية ولا إلى الفائدة.

٦٣– وأنواع الشذوذ السيكولوجية لا تنقصها هذه المشابهة، فلئن كان الاحساس بالصواب والخطأ منحرفًا أو فاسدًا لدى المصابين بداء التخيل الأسطوري، والمخبولين، والمعتوهين. فكذلك هناك عمي خلقي (وهذا التعبير لريبو) أو جنون خلقي (وهو تعبير برتشارد)، وهناك أيضًا عدم حساسية شخصي بالجمال، وهو بالتأكيد أكثر انتشارًا، ولكنه غير ملحوظ دومًا؛ لأنه لا يمنع أصحابه من الكلام عن الجمال، كما يتحدث الأعمى الذكي عن الألوان طبقًا لما سمع الناس يتحدثون به عنها. فسواء تعلق الأمر بالحقيقة أو الأخلاق أو الفن، ليس من النادر أن نجد انحرافات جزئية محدودة ببعض وظائف الفكر. فبعض العقول الممتازة في الرياضيات قد تكون في ضلال في الحياة العلمي، بل وفي علوم الطبيعة. والنفوس الكريمة قد لا يكون لها إحساس بفكرة العدالة، وكم من موسيقى لا وجود لديه للتوافق الشعري!

ولا تقتصر الأمر على حالات نقص، بل توجد أيض حالات عداء، وإحدى مواعظ يوسييه عنوانها "بغض الناس للحقيقي" ولا يتعلق الأمر هنا بالحقيقة العقائدية فحسب. ومن أهم أسباب نجاح البرجماتية – في صورها المتطرفة– الاحساس بالتحرر التام الذي أتاحه لكثيرين من الناس اختفاء الحقيقة الموضوعية غير الشخصية.. أي – بإيجاز– اختفاء الحقيقة بمعنى الكلمة، تلك الحقيقة التي "تبين حدودها" للحالمين إيقاظًا، والحالمين نيامًا، ولذوي الاعتقاد التحكمي، ولذوي النية السيئة، ونفس رد الفعل موجود في بغض الأخلاق"، بل وبغض كل انضباط اجتماعي (وفي التذوق بغير مبرر – للإساءة أو الإجرام بدون مصلحة مادية أو انفعالية). وهناك أعداء للعلم، ومصابون بداء التخيل الأسطوري لا يستفيدون شيئًا وهناك أعداء للعلم، ومصابون بداء التخيل الأسطوري لا يستفيدون شيئًا من كراهيتهم للعقل، أو من أكاذيبهم اللهم إلا وضع أنفسهم فوق ما يجده الآخرون عمومًا جديرًا بالاحترام. وقد يشك بعض الناس في وجود شيء كهذا بالنسبة للجميل (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة)، ولكن الأمر ليس كما يظنون، فبغض الفن الرفيع شعور واقعي لدى بعض الأفراد، بل ولدى الحكومات الشمولية والوطنية المتعصبة. ولا محل هنا للإسهاب في تقديم أمثلة وبراهين على ذلك، واسمحوا لي أن أحيلكم إلى كتاب آخر حاولت فيه أن أحلل بشيءٍ من التفصيل هذا الشذوذ المنفِّر.

والهواية أخيرًا استعداد فكري يخترق من أقصاه إلى أقصاه ميدان القيم العقلية، والقيم الخلقية، والقيم الاستاطيقية. ويدلنا على هذا شيوع استخدام هذه الكلمة في المجالات الثلاثة. ويكفي ذكر ذلك، فما يبدو لي، كي ندرك عمومية الظاهرة.

٦٤- وسمة أخرى مشتركة هي وجود منطق وأخلاق واستاطيقا بالحس المشترك (أو البداهة العامة)، مقبولة في كل قطر وكل عصر، قبل المنطق والأخلاق والاستاطيقا بالمعنى الفلسفي - وهي، بالنسبة للمنطق مثلًا، قواعد العمليات الحسابية والمحاسبة، التي قال عنها لا يبنتس أنها نوع من المنطق الصوري. ويجب أن نضيف إليها مبادئ الاستدلال أو صور البرهان العلمي التي دخلت في المجال العام، وخصوصًا مجموع المعايير المتجسدة في طريقة الكلام نفسها. لأننا إذا أحببنا أن نميز المنطق من النحو أخطانا كثيرا أن أحجنا -كما يحدث للأسف عادة منذ بضع سنين - على أمثلة الشقاق أو النزاع بينهما دون سواها. وهذه الأحادية في الالزام مصدرها رد فعل ضد مدرسة النحويين، الذين كانوا قد أسرفوا في الاتجاه المضاد، منذ "البور رويال" حتى منتصف القرن التاسع عشر. وكتاب المسيو سيريس "التوازي المنطقي النحوي" تعويض أكثر من كاف لهذا المعنى. ولكن سوء الاستعمال لا يبطل حسن الاستعمال، فالكلمات تعبير عن فئات تكونت تلقائيًا، والقضية الحملية ترمي إلى إدراج هذه الفئات بعضها داخل بعض، وفي الوقت نفسه ترمي إلى تعيينها بما يحدها. وهذه القاعدة ليست مطلقة، ولكنها عمليه عامة جدًا مثل التخصيص التلقائي لكلمات لتجنب الاشتراك في المعنى، عندما تقدم المادة اللغوية للتفكير ألفاظًا تكاد تكون مترادفة. وإذا لجأنا أحيانًا إلى تعديل بعض هذه الفئات التي تكونت بهذا الشكل، تظل الأغلبية العظمى منها ذات أداء منطقي حسن، والكلمات لا تصحح إلا بفضل كلمات أخرى. والرمزية اللوغارتمية المسرفة لا يمكن أن تقوم إلا بعد أن تمر بالرمزية الغليظة المعهودة في اللغة المعتادة. إن البنية النحوية للجمل وللقواعد، التي

تديرها إنما هي مرحلة من مراحل تحليل القضايا والاستدلالات. والاستخدام اللاتيني للجملة المصدرية – أو ما يقابل ذلك في اللغة الفرنسية – يدل على حساسية غرزية إلى الفرق بين اقتراح بقاعدة أو قانون وبين جملة خبرية مثبتة، والأحوال، والأزمنة، والصفات، ضرب من تحليل العلاقات والمماثلة التي نعرف دورها الهام في اللغات، لها نفس علاقة حد بحد، وهي الجوهرية جدًا في الصورية المتقدمة. والقاعدة النحوية القائلة أن نفي النفي إثبات، ليست سوى مبدأ – (–أ) = أ. والتعديلات والتأليفات المعتادة بين القضايا تمدنا بأول مثال للاستدلال، والناس يتكلمون تلقائيًا ولكن بطريقة تلامس العقل أحيانًا برغم مقاومة العواطف. فإذا كان هناك شكل من السفسطة قوامه أن تكون الصيغ حسنة الرنين، فذلك لأن هذه المطابقة للإيقاع في معظم الأحوال تطابق أيضًا حسن ترتيب التفكير.

وقد نلاحظ خروج اللغة على المنطق، فنجد في ذلك تسلية أو تحس منه ضيقًا، ولكن هذا هو الموطن الذي نطبق فيه بمعناه الصحيح ذلك القول المأثور الذي كثيرًا ما أسيئ فهمه، وهو أن الاستثناء يؤكد القاعدة.. وما كنا لنلاحظ هذا الخروج لو لم تكن هذه السمة العقلية قاعدة الحق، أو على الأقل المثل الأعلى للغة. وأولئك الذين أسهموا كثيرًا في إبرازه – مثل بالي – كثيرًا ما يبينون لنا بعد ذلك كيف أن هذه الحوادث، أو العوارض اللغوية، والمشاعر، والخلط، قد أثارت الاضطراب في الاتجاهات العقلية للعبارة. ويناسب هذا المقام أن نكرر بصدد لا منطقية لغة التعبير ما قاله اللغوي "هيجو شوشارد" من أن ما كان ينحو إليه الكلام دمرته اللغات.

وقد ألححنا على هذا القانون الآمر العام، وهو لغة الكلام؛ لأن جانبه

المنطقي كثيرًا ما يجحد في عصرنا هذا، ولكنه ليس الصورة الوحيدة للمنطق التلقائي الذي يكون مادة منطق مروي (أو منعكس)، بل نجد صورًا أخرى للأجراءات ذات القيمة البرهانية المعترف بها، مثل الصور المكونة لدليل القضائي. فقد اختلطت بها أيضًا قواعد سخيفة مثل التحكيم الالهي، ولكن هذا لا يمنع العقل المنشئ أن يعمل بصورة غامضة في هذه الحالة كما في الحالات الأخرى، وأن يقدم للتفكير المروي (المنعكس)، عندما يستيقظ، القواعد الأساسية التي لا يمكنه أن يستغني عنها.

وفي الفن نجد أن القواعد والتقاليد العروضية والموسيقية والأدبية والتشكيلية والمعمارية، بل ونجد قدرًا معينًا من منهجة هذه القواعد، أقدم من أي دراسة للقيم، ولكن في الأخلاق على وجه الخصوص نجد هذه السمة ظاهرة. وقد ألحّ علماء الاجتماع على هذه النقطة بحيث بدت وكأنها حقيقة مبتذلة، وكان التفسير الذي قدموه لها محل خلاف، ولكنه مستقل عن الواقعة نفسها، وهي التي تعنينا دون سواها في هذه اللحظة.

في كل مجتمع توجد أخلاق، كما توجد لغة، ولكن بنظرة دونية أخطر بالنسبة لمن ينحرفون عنها. ويمكن استخلاصها من المراجعة المنهجية لألفاظ المديح والذم وأحكام التقدير، التي تنطوي عليها معتقدات وآداب كل شعب، وفق المنهج المثمر الذي استخدمه "البير بابيه"، في كتبه التي ذكرناها من قبل (الفقرة ٣). ولكن يجب أن نلاحظ – كما لاحظ هو نفسه – أننا نعمل عندئذٍ في علم للأعراف، لا في "إطيقا"؛ لأننا نستنتج من جميع الوثائق القيمية للبيئة، لا من الأحكام المعترف بها والمشتركة بين الشخص والأشخاص، الذين يخاطبهم طلبًا لعينات جيدة على نحو ما تكون التجارب

الفيزيائية الجيدة معترفا بصلاحيتها. والعلاقة هنا هي بعينها التي توجد بين ابستمولوجيا ما يرسن الصارمة في وصفيتها – في برنامجه على الأقل – وبين المنطق الذي يريد أن يجد فيها سندًا لنفسه.

هذه الأخلاق السابقة في الوجود لا تختلط بالقوانين أو الفقه؛ لأنها يمكن أن توجد في حالة تنافر وقتي خطير. وفيما بينها يوجد على الدوام شيء يسير من عدم التوازن، فقد لاحظ منظرو القانون أن كل تشريع غارق في بيئة من العرف والعادات والأحكام الخلقية التي تغذيه. وقد لجأوا إليها عمدًا، وبنصيب متزايد، بحيث نبتعد عن الحالة الغفل التي كان فيها القانون تعبيرا عن إرادة الغالب. إن نظام القواعد الموجودة قبل القانون، كان متصورًا في شكل القانون الطبيعي، الناتج مباشرة من العقل، فهو قانون عام وغير مكتوب لجميع الشعوب (قانون البشر)، ثم انتقل هذا النظام من الحالة الساكنة المطلقة إلى حالة من النسبية والحركية. ولكن مجموع أحكام القيمة التلقيائية التي تجعل هذا التصرف القضائي أو ذاك حيًا قائمًا أو منسوخًا يحتفظ على كل حال بنفس العلاقة، التي بينه وبين ما كان يسمى فيما مضى، وما يتحدثون عنه في عصرنا، من ولادة جديدة "للقانون الطبيعي".

٦٥- ونلاحظ – كي نختم هذا القسم الأول من برهاننا – أن التقسيمات المعتادة للعلوم المعيارية الأساسية الثلاثة تتمثل في هذا التماثل بعينه. فبالنسبة لثلاثتها ثمة مجموعة أولى من المسائل تخص دراسة المعايير التي تبرز فيها، من غير دخول في تفصيل الصور المخصوصة التي تتخذها تبعا للفئات المختلفة من التحققات التي تفاضل بينها. وهذه المجموعة الأولى هي المنطق العام، والأطيقا العامة، والاستاطيقا العامة. وهناك مجموعة ثانية تشرع

في التخصيص، وهي منطق العلوم أو مناهج البحث العلمي، الذي ينظر فيما هو خاص بالبحث والإثبات ويأخذ في الاعتبار طبيعة الأشياء التي ينشد معرفتها، وكذلك الأخلاق الشخصية والعائلية والمهنية والمدينة،... إلخ. وفي الاستاطيقا نجد دراسة الصور المختلفة للفن، وكل تقسيم من هذه التقسيمات يمكن أن يفضي إلى رسائل تخصصية معيارية تكون وحدها مؤلفات تامه، بل ويمكن أن تصعد إلى المبادئ العامة والفلسفية التي يرتبط بها موضوعها. إذ يجب ألا ننسى أن الابستمولوجيا الحديثة لا تجمع بين المبادئ والأسس في مستوى واحد أو مرحلة واحدة من بنيتها، على غرار العلم الديكارتي، أو على الأقل كما وضع ديكرت نظريته. والحق أو الصواب ليس محك ذاته إلا في الأحكام التي تنصب على الوقائع الفردية، أو على تجريدات ذات ما صدق شديد التواضع، وذلك في العلوم الإنسانية وفي الفيزياء التجريبية سواء بسواء (الفقرة ٤٠).

ونجد أيضًا في كل مجال من هذه المجالات الثلاثة مجموعة من المسائل من السهل وصفها بكلمة واحدة في مجال الأخلاق، وهي كلمة "الفتوى". ولكن "بولهان" في "منطق التناقض" لم يتردد في الكلام عن "إفتاء منطقي"، ونرى فيه بسهولة قرابة أو شبها بالنقد العلمي ونظرية الأغاليط، وهل لا توجد في الفن أخطاء في الذوق شبيهة بالمغالطة المنطقية أو الخلقية؟ وهناك على الأخص ازدهار ملحوظ للقيم الباطلة، وتزييفات متنوعة، ابتداء من السلع التي يقول صانعها في تبريرها بغير تحرج "هذا ما يحبه الجمهور"، إلى المنتجات التي يخدع نفسه فيها بحسن نية تام. فهنا نجد – بكل الدرجات الوسطى– ذلك التمييز الكلاسيكي بين المغالطة والاستدلال الخاطئ.

٦٦- كل هذا متعلق بالبنية المشتركة للعلوم المعيارية ولمضمونها، على ما عليه هذه البنية في الواقع، مع النقائص التي يمكن انتقادها فيها. ولكن عين هذا التوازي قائم في المسائل التي تثيرها هذه العلوم، والتي لم تزل محل مناقشة.

وأهم مسألة أساسية هي مسألة طبيعة هذه العلوم، وحقها في الوجود. وقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال في كثير من فقرات هذا الكتاب، وحاولنا أن نتجاوز النقائض الثلاثة الكلاسيكية: علم قوانين التفكير، أو فن إحسان الاستدلال؟ وعلم الأعراف أو فن إحسان الفعل؟ وعلم الفن أو تنمية وإصلاح الذوق؟.

وهي تصطدم بنفس الاعتراض الشكوكي، اعتراض الكثرية والذاتية فهل ثمة حقيقة واحدة فقط، وإجابة وحيدة عن سؤال جيد الوضع؟ – أثمة إرادة صالحة وإرادة سيئة أو فاسدة؟ وكل منهما تستطيع أن تنشعب أو تتباعد في تطبيقاتها وفقًا لاختلافات الوقائع أو الأفكار، ولكن كل واحدة منهما تظل دائمًا هي هي بطبيعتها مهما تنوعت مظاهرها؟– أثمة معيار استاطيقي يمكن أن ترتد إليه كل المعايير الأخرى، أم هناك صور لا يمكن اختزالها للمثل الأعلى الفني، يقف عندها السلم العقلي بسرعة، دون أن يسمح بأي كلية، ولا بأي عمومية واسعة المدى؟

وينبعث أثناء الأبحاث في العلاقات بين المعايير الخاصة بفرع واحد بذاته سؤال يعنيها جميعًا، وهو السؤال عن الخفاء والسرية، فهل الحقيقة العليا لا يصل إليها إلا الصفوة؟ وهذا السؤال نفسه ينقسم إلى سؤالين: هل يتعلق

الأمر بضرورة، بمعنى أن كل تبسيط للعلم والفلسفة يشوههما تشويها لا مناص منه؟ وهل يتعلق الأمر بإلزام معياري شبيه بالالزام الذي يوصي بعدم وضع متفجرات بين أيدي الأطفال؟ ونحن نعلم ما هي التأملات والأحلام التي رادوت رينان في هذا الصدد. ولكن هذه المشكلة موجودة أيضًا في الأطيقا، بدليل من دافعوا عن "أخلاق السادة" المناقضة لأخلاق العامة. وقد جعل نيتشه ذلك التعبير مشهورًا. ولكنه لم يكن أول ولا آخر من عضد هذا المذهب القابل لكثير من التنويعات وتعرف الاستاطيقا هذه المشكلة أيضًا؛ لأن بعض المنظرين يضعون عند أعلى سلم القيم فن المتمرسين أو العارفين بالأسرار، أو يدينون بدرجات متفاوتة من التحديد، أما فكرة فن كلي الصيغة أو فن ديموقراطي.

٦٧– وفي علاقة المعايير بعلم الأحياء، تتجلى سمة هذه الطبيعة المشتركة بعينها، فليس هناك من شك أننا نلتقي منذ القرن الثامن عشر – لدى هولباخ مثلًا – بفكرة أن الأخلاق إنما هي التعبير عن الحاجات الحيوية. وما دام لابدَّ من غائية للفعل الإرادي، فلتقدمها لنا إرادة الطبيعة دفعة واحدة وانتهى الأمر، على نحو ما تتبدي هذه الإرادة في التغذية وفي التناسل، وفي الغرائز التي ترتبط بهما، والتعبير الواعي والمسبب تمامًا لهذا المذهب هو أساس الأخلاق التطورية. ويقول سبنسر: "الأخلاق حالة خاصة من السلوك الكلي (الكوني)، فغاية السلوك الكلي الحصول على الحياة العليا، ومضاعفة طولها بعرضها، ومدتها بشدتها. وقد تنوعت هذه الدعوى بما لا يحصى من التنوعات منذ "نظام الطبيعة" إلى أيامنا هذه. وهذا التصور يرتبط من جهة بالروح الواحدي، وبالأمل في رد البيولوجيا نفسها إلى الكيمياء النفسية. ومن

جهة أخرى يرتبط هذا التصور بروح مذهب اللذة الحسية (الذي يمكن عند التدقيق فصله عنه، فشوبنهاور يرى – على العكس – في نمائيه الحياة المصدر الكبير للألم، ولكن الواقع أن مذهب تأثير كائن حي في كائن آخر يقترن على الدوام تقريبًا بقدر من القيمة عن طريق لذة الفاعل او ارتياحه).

وقد قبل سبنسر أيضا المذهب البيولوجي المنطقي؛ لأن ذلك كله مترابط، ولكننا نجد صورته الأكثر تميزا لدى "ارنست ماخ" في كتاب له حافل مع هذا بالملاحظات المتينة عن العلم، وبتعليقات كبيرة الفائدة. المعرفة الحقيقية أو الصائبه هي دائمًا عملية نفسية تقودنا إلى عملية نافعة بيولوجيًا، إما مباشرةً أو بطريق غير مباشر فحسب.. فكل ظاهرات الحياة عند الفرد ردود أفعال تجرى لحفظ وجوده، وظاهرات الحياة العقلية ليست إلا قسما منها. ونجد هذا الرأي بعينه في أشكال معينة من البرجماتية، ولاسيما في كلام "وليم جيمس" عن "الشيء وعلاقاته" في "كون كثرى".

والاستاطيقا البيولوجية ليس نجاحها أقل من هذا، فالفن والحياة والفن للحياة شعاران لم تبل جدتهما بعد. وهنا أيضًا قدم مذهب التطوير السبنسري صيغة مذهبية، رسبت في لا شعور المذهب مع ذلك في كتابي "جروس"، وهما: "ألعاب الحيوانات" و"ألعاب البشر"؛ لأن فكرة أن الفن لعب – وبالتالي نشاط في صالح العضو وصالح الوظيفة– كانت الوسيلة دائمًا للانتقال مما هو بيولوجي إلى النشاط الخالق النزيه. ولا يتعلق الأمر طبعًا بمناقشة هذا التصور الذي يجتذب شعبية كبيرة للعبادة المريحة للحياة، شعبية للتسهيلات والتشجيعات التي يقدمها للفرد ولما يسمح له به من تحرر من العقل: فالمسألة المهمة في التحليل الذي نتابعه هنا هي تكرر هذا التصور في كل فئة أساسية من المعايير.

٦٨- ونجد هذا التماثل بعينه فيما يتعلق بعلم الاجتماع، فأولا يعترف "سيمل" و "ديركايم" ومدرستاهما بأن الظاهرة الاجتماعية، هي وحدها مصدر المعايير من كل نوع. وفي هذا الصدد تحتل الإرادة الجمعية - باعتبارها نشاطًا عينيًا واقعيًا وشخصيًا- كل المكان الذي كانت تشغله إرادة الله (عند كوزان مثلًا) بإزاء الحق والجمال والخير. وقد سمعت إميل ديركايم يلقي في سنة ١٩٠٥ بمدرسة الدراسات الاجتماعية العليا محاضرة شديدة الأثر، ولكنها لم تُنشر. وفيها حلل الصفات التقليدية لله وعلاقاتها بالبشر، كي يبين بعد ذلك - وهو يتناولها صفة صفة- أن المجتمع - وهو الكائن العظيم أو الأعظم الطبيعي- يحققها بالضبط. فالمعايير - أيًّا كانت- تصبح بهذا قيمًابيولوجية غير مباشرة، أو - إذا شئنا- من الدرجة الثانية، وفيها تحل الحياة الاجتماعية محل الحياة الفردية. ولعل حياة النوع تغدو الصورة العليا لها، والازدواج أو الثنائية - التي لا نزاع على وجودها في الفرد - ليست إلا انعكاسًا فيه لتلك الحياة العليا التي يشارك فيها (انظر الفقرة ٢٥).

وقد كان الإلحاح على هذا الأصل الواقعي في الأخلاق على الخصوص، فالقيم الخلقية - تاريخيًا - هي وسلمها أثر للضغط الذي يمارسه المجتمع على أعضائه. وفكرة الإلزام أصلها قضائي، ولم تطبق في البداية إلا على "قيود القوانين التي تربط بالضرورة بعض الأشياء المفككة إلى بعضها الآخر". وفكرة المسئولية جمعية قبل أن تكون فردية، ولئن كانت دعوى الاستاطيقا الاجتماعية أحدث عهدًا، إلا أنها في نموها ليست أقل عنفوانًا. وقد كتب أحد محرري "السنة السوسيولوجية" في سنة ١٩١٠ ناقدا كتاب "بدييه" عن الأساطير الملحمية في العصر الوسيط، فقال: يجب أن يضع المرء نفسه لا

من وجهه نظر الموضوع، بل من وجهة نظر المجتمع الذي أفرز الملحمة، فيبحث لماذا كان المجتمع بحاجة إليها، وكيف كان قادرا على إفرازها. وقد ذهب "جيمبر" إلى أن الشعر البدائي كان على الدوام من إنشاء الجوقة أو المجموعة، سواء أكان ناتجًا عن الحركة الجمعية للمجتمع المحلي الذي يرقص أو يتكلم، أو نتج عن الدواح أو الشكوى على غرار النواح الجماعي. وقد حاول "إيرجوهيرن" أن يبين أن جميع صور الفن يمكن ردها إلى أربعة منابع، كلها اجتماعية: الاتصال، ومنه اللغة، والانتخاب الجنسي الذي يوجهه المجتمع (في حين أن داروين كان قد رآه واقعة فردية)، والتكنولوجيا السلمية والحربية، والسحر، وكتاب "برنامج لاستاطيقا سوسيولوجية" للمسيو لارو حافل بوثائق وأفكار توضح هذا التصور.

وتبعية المنطق لعلم الاجتماع أيدتها حجج مماثلة لهذا تمامًا، فللواقع نذكر كلمة "أيزوليه" التي جرت على كل لسان "العقل ابن المدنية"، ولكن هذا لم يكن إلا لمحة ذكية من فكر حدسي ومغامر. فالمدرسة الاجتماعية (السوسيولوجية) قد عمقت هذه الفكرة مذهبيًا أو منهجيًا، وخصصت منذ سنة ١٩١٠ في "السنة السوسيولوجية" بابًا منتظمًا للشروط السوسيولوجية للمعرفة. وفي الواقع أنه من المؤكد أن الحكم المنطقي يدين بالكثير للحكم القضائي، وأن النمط الكامل للقياس إنما هو مرافعة، بدليلها القانون، ودليلها الواقعي، ونتيجتها أن كلمة قانون – حتى في العلم– تظل مضمخة بمعناها القضائي (الفقرة ٢٠). وقد ذكرنا آنفًا دور المؤثرات الاجتماعية في تكوين مقولات العدد والزمان والمكان والعلية، ويقينا أن هذه العلاقات الضيقة لا تكفي لتبرير نظرية ديركايم في القيم واختزال الثنائية البشرية إلى طابقين

متراكبين من صور الحياة، وسنعود إلى هذا بعد قليل (فقرة ٧١) ولكن هذه العلاقات تدل تمامًا – فيما يبدو لي– على أن الصلة في هذه النقطة –كما في غيرها– تظل هي هي بعينها.

٦٩– وهي بعينها أيضًا، لا من وجهة النظر إلى الماضي – أي أن أصل أو منشأ القيم– بل من وجهة النظر البيانية، أي دور القيم في اتجاه الفعل. وكان كونت يقول: "كل ما فينا ينتمي إلى المجتمع؛ لأن كل شئ يأتينا منه". فنظرية الطبيعة الاجتماعية للقيم الاستاطيقية صحبها بطبيعة الحال مذهب يعزز" الرسالة الاجتماعية للفن"، وهو ما يذكرنا بما كانت عليه – في مجال المعرفة – "القضية التاليفية الذاتية" المسيطرة على العلم، ويذكرنا بخطر الأبحاث التي مبعثها الاستطلاع العقلي المحض، وبالتحريم الذي ضرب على تصحيحات "رنيو" لقانون "ماريوت" ، وغير ذلك من الاختراعات اللا اجتماعية التي ابتدعها "المتمردون الأكاديميون". ونفس وجهة النظر هذه تدين البطولة الخلقية والتضحية من حيث أنها ترهات فنية ينبغي أن يخذلها مجتمع واع بحقوقه، ما لم يكن هو المستفيد منها، فالأخلاق الحقيقية ينبغي ألا تكون إلا تكنيك الحياة الجمعية العادية (الفقرة ٥٥).

وأكثر التصورات مضادة لهذا التصور (لأنهما في الحقيقة ضدان وليسا نقيضين) يعبر عنه القول بوجود حق مطلق، وجمال مطلق، وخير مطلق فرد. وسنجد هنا نفس الصلة العامة بين الفئات الأساسية للقيمة في الديانة، والتي التقينا بها من قبل في جانب آخر من جوانبها. وكثيرًا ما يتجلى التعبير عنها بصورة مقنعة في صيغها، بل إن المبادئ المنطقية كثيرا ما سميت "حقائق مطلقة" أو "حقائق أولانية" أو "حقائق ضرورية" ولكن هذا ليس إلا تلطيفًا

للفكرة، ونجده أيضًا على العكس بكل قوته عندما يكتب بوسييه – عند الكلام على المبادئ الرياضية والخلقية– "إذا ما تساءلت الآن أين تقوم هذه القواعد، وفي أي موضوع، أبدية ثابتة، أجد نفسي مضطرا للاعتراف بكائن تتقوم فيه الحقيقة أبديًا، وتكون فيه مفهومة دومًا. وهذا الكائن يجب أن يكون الحق نفسه، ويجب أن يكون كل الحق. "والجميل ليس متغيرًا في طبيعته؛ لأنه لا يتغير إلا النسبي، أما المطلق فلا يمكن أن يتغير. وكلما كان الاستاطيقي قريبًا من هذه الطبيعة المطلقة ازداد امتياحه لوصاياه من نبع صفات الله نفسها، وزادت إقامته لقوانين متينة ومبادئ ثابتة عامة".

وهذا التصور المخلص للروح الديكرتي تضاعف بالتميز الحديث بين الأسس والمبادئ (الفقرة ٤٠). وقد صنع مثل هذا –كما هو طبيعي– على الأوجه الثلاثة للمجال المعياري. فلا يستطيع الاستاطيقي أن يضع قضايا أساسية (بمعنى الكلمة) مؤدية إلى نتائجه بتأمل الجميل بالإطلاق، بل – على العكس– باتخاذ نقطة ارتكاز ثابتة على المقارنة بين البلوطة الرائعة بريشة رويسدايل وبلوطة كارل دي جاردان (الفقرة ٥٨). أو على عدم التساوي المؤكد من حيث القيمة بين "النساء العالمات" و "النحو" يستطيع إقامة قضايا تزداد اتساعا ثم التقدم في اتجاه المتطابق والكلي – وقد ظل المطلق– أو تحديده – المبدأ الضمني لأطيقا ونجمها القطبي الهادي. ولكن الأطيقا أقرب بأنها لم تستطع الوصول إليه بوثبة واحدة، وإثبات بديهيته، والاستنباط منه بعد ذلك، ولو بأن تضم إليه معرفة العالم كما هو، مع تقديرات عن الخير والشر في الحالة الخاصة المعينة، وإلزامات أو تعليم فأسسه على العكس هي الأحكام التي لا نزاع عليها من بين الأحكام المعيارية

المحدودة الماصدق، والمسلمة الأبدية التي فوق ذروة الأشياء هي "ما يتمنى الفكر أن يدركه في بحثه عن الحقيقة، كي يرى السيل الأبدي للأحداث والعباب اللامتناهي للأشياء متدفقًا من نبعه في قنوات متميزة متشعبة". ولكنه يدري الآن أيضًا أنه ليس هناك يجد الصخرة التي يحس صلابتها إحساسًا مباشرًا، كي يقيم عليها البناء كله؛ فالصخرة لا يجدها المرء إلا في يقين الوقائع بالملاحظة الجيدة، وبعين القواعد المنطقية المتواضعة التي تنتمي إلى العقل المنشأ. وكل ما هو استنباطي افتراضي فله أسسه عند قاعدته، وله مبادئه عند قيمته.

٧٠- ونوقف هنا هذا التعداد الطويل، الذي يمكن الإفاضة فيه بأكثر من بند، ولكن لعله كما هو الآن قد بدا مضجرًا أحيانًا بذلك التوافق الثلاثي الرتيب الذي يقيمه بين نظم المعايير العقلية. ولكن لم يخل من فائدة لاستخلاص الوحدة بصورة لا مراء فيها، تلك الوحدة التي أكدها من حيث المبدأ أكثر من فيلسوف، ولكنها أيضًا كثيرا ما كانت محل نزاع، حول هذه النقطة أو تلك، من جانب الشكية المعادية للمعيارية.

ويبدو لنا هذا التوازي الذي يستند بالكلية -كما سنلاحظ هذا على تقريرات واقعية - قابلا لعدة تطبيقات مثيرة للاهتمام. فهو أولا ما قبلناه مؤقتا من قبل بصورة ضمنية، وهو أن المنطق والاستاطيقا والأطيقا هي العلوم الثلاثة المعيارية الأولية، التي منها تستمد العلوم الأخرى سمة التقييم. والعلاقات التي تتجلى بينها ما كانت لتوجد بتمامها لو أننا وضعنا في اعتبارنا الدراسات الأخرى، التي من الممكن التقريب بينها بواسطة السمة المعيارية لموضوعها، عن طريق احصائها تجريبيًا، وهي: حكم المنفعة، وعلم الاقتصاد،

والقانون الوضعي، والنحو، وفن المعالجة، بل ومعرفة "الموضة". وتتبقى بضع مما ثلاث، كما هو المنتظر الفريزة اللغوية تتصل إلى حد ما بالبداهة المنطقية أو بالضمير الخلقي. ولكن لا مشكلة تتعلق بأساس النحو، ولا بقبلية مبادئه؛ لأن كل المسائل من هذا القبيل تحيلنا بطريق غير مباشر على المنطق العام. وكذلك كل مسألة تتعلق بالمنفعة لا تترجم إلى تقرير طلب (بالمعنى الاقتصادي للكلمة) ترتد مسألة خلقية.

ويبدو لي – لأسباب من نفس هذه الطبقة – أن المحبة، التي قدمها المسيو "لوسن" بطريقة مغرية جدًا على أنها قيمة رابعة، موازية للقيم الثلاث السابقة، ليست في الحقيقة من نفس مستواها، فمن المستحيل أن نجد في الأحكام أو في المشكلات المتصلة بها علاقة حد بحد، مثل كل الصلات التي بيناها. ثم أليس يقول أن المحبة هي الفكر نفسه، وأنها تتجلى بالنفاذ بلونها العاطفي إلى كل القيم الأخرى؟ فلو كان من الضروري إفساح مكان لها في جدول هذه القيم – بعد تجريدها بعناية من كل المعاني المشتركة التي تنزلق تحت هذه الكلمة في استعمالها العادي، بل وفي استعمال الفلاسفة – فمن الواجب عندئذٍ أن نربطها بمبدأ العقل المنشئ؛ لأن المحبة الحقيقية الوحيدة والعظيمة، التي يمكن لها وحدها أن تكون قيمة صحيحة، هي الاستمتاع بسعادة الآخر مثل استمتاعنا بسعادتنا شخصيًا. بل ونذهب إلى أكثر من هذا فنقول أنها الطموع إلى ألا نكون نحن وهو إلا شيئًا واحدًا. وبهذا وحده تتسامى بكل الانفعال فوق الغريزة البيولوجية الساذجة التي تقرب بين الجنسين. ففي درجتها الدنيا "تتشعرن" و"تتخلقن" بفكرة الولاء والإخلاص، وبالفرح العميق باكتشاف مشابهة كل منهما للآخر في الذوق والإرادة. وفي

الدرجة الأعلى تنزع المحبة إلى الاندماج أو التطابق البالغ القوة المعبر عنه في "سيرافيتا"، وتقودهما إلى أن يحلما بالموت معًا. وإذا مضينا إلى أقصى تحقق ميتافيزيقي ذكرنا تلك الآيات البديعة من إنجيل يوحنا: "لا أدعو لتلاميذي وحدهم، بل أدعو أيضًا للذين سيسمعون كلامهم فيؤمنون بي.. فليكونوا بأجمعهم واحدًا، كما أنت في أيّها الآب وأنا فيك..".

وفي الاتجاه المضاد يمكن للعلاقة بين المعيارية أن تفيد في دفع القول بأن الحقيقة ليست قيمة، ولم يزل لهذه الدعوى أنصار كثيرون. وهي طبيعية لدى من لا يعترفون للمعايير بأي مفارقة، بل ولا أي موضوعية. إلا أنهم لا يقبلون أن تمتد هذه الشكية إلى العلم وإلى الحقيقة، وتتجلى هذه الدعوى بوضوح في كتاب المسيو رايمون بولان الذي ذكرناه من قبل. فهو يقول أن كل حقيقة هي المواءمة بين الأشياء والعقل، وكان هذا مقبولا في جوهره على الدوام، فهي إذن من طبقة أخرى تمامًا غير المثل التي تنجو إلى إنتاج الواقع أو تعديله، لا إلى تقديم نسخة منه. ومن الممكن بالتأكيد الشك في هذا التعريف لما فيه – في نظري – من اشتراك، وهو في أساس ما يمكن تسميته نظرية "الحقيقة / النسخة". وكل ما قلناه آنفًا عن المعايير والوقائع يبين كيف تثير هذه النظرية التحفظات، ولكن من المسحيل فضلًا عن هذا أن نفهم توازي المنطق هكذا مع الأطيقا في كل هذا العدد من النقط، وكل هذه التفصيلات لو لم تكن العدالة والحقيقة مفهومين من طبيعة واحدة.

٧١- عندما نأخذ في الاعتبار هذا التماثل يتيسر لأي علم كان من هذه العلوم المتوازية حل كل مشكلة توضع بصورة أفضل، أو تكون قد حلت في علم آخر. وقد لمسنا فيما تقدم أكثر من مرة خصوبة هذا المنهج.

وهكذا نجد التمييز بين المبادئ والأسس – وهو تمييز شديد الغموض في الأخلاق– وقد تم بكل الوضوح المرغوب فيه، بفضل الأعمال التي قام بها الرياضيون المحدثون في دراسة المسلمات أو البديهات. ومن الرياضيات امتد هذا التمييز بسهولة إلى حل هذا الاشتراك بعينه في الحالات الأخرى، وموقف النفعي يمكن أن يجعلنا نفهم موقف البرجماتي (أعني من أولئك البرجماتيين من ليسوا ضربًا من الشكيين.. أو من المؤمنين، مثل بيرس)، حين نتهم أحدهما بتدمير أسس الواجب، ونتهم الآخر بالغاء الحقيقة، فكلا النقدين يستندان إلى عين سوء التفاهم، فيخيل للمرء أن كلا منهما يعد معاييره جيدة الحد أو التعريف، ولكنها مشكوك فيها، ويقترح لها تعليلًا، بينما هو بالعكس يعدها صحيحة ولكن محتواها سيئ التحديد، ويشعر أنها على غرار الأفكار "الواضحة والغامضة" في آنٍ واحد، التي تكلم عنها لايبنتس. ومشكلتها هي تحديد مفهوماتها، وإقامة صياغة "متميزة" لها تفضي إلى إبراز سماتها الأساسية إلى ضوء الوعي (الفقرة ٤٢)، والنظرية التي تجعل من الفن لهوا تستضيء بتعليقات الرياضيين المعاصرين، الذين يقارنون عملهم بمباراة للشطرنج، وعندئذٍ نرى كم هي متأخرة ومنحرفة عن مجراها هذه النظرية. ونفهم كيف كان المثال الفني في البداية شيئًا خطيرًا جديًا قبل أن "يخرج من المعبد"، ويصل إلى حد اتخاذ مذهب الارتياض الفردي – وسمة وحدة القوانين لفكرة الجمال، وهي في ذاتها غير ظاهرة جيدا، والتي يشك فيها أحيانًا، ترتسم بقوة عندما نضعها في مواجهة فكرة الخير الخلقي وفكرة الحقيقة. وهاتان الفكرتان بدورهما تصلحان جدا لقيام كل منهما بتجلية الأخرى: وكان "ليتريه" يقول أن قاعدة أو أساس العدالة هو نفس أساس العلم. وقد اقترح "بولهان" في

كتابه "منطق التناقض" إصلاح المنطق على منوال أخلاق موسعة بصورة لائقة.

ولكن أبرز مثل للضوء الذي يمكن أن يحمله الينا هذا العلم المعياري المقارن، هو بلا شك المسألة السوسيولوجية. فالأطيقا عندما تنشه نقطة ارتكازها في الحياة الاجتماعية تتأرجح بلا انقطاع، منجذبة ومبعدة على التوالي بواسطة الاعتماد العضوي المتبادل الناتج عن التفاضل؛ لأنها متى صاغت صراحة هذا المثل الأعلى، لاحظت أنها تدمر الشخص الأخلاقي (أو الذات الخلفية) بألا تجعله بعد إلا عضوًا في كيان عضوي شمولي أعلى. وحتى في الصورة المخففة الواردة في قصيدة "سولي برودوم" الشهيرة، يبدو عند أيسر تفكير أنه إذا كان هناك محل لمحبة البشر، فليس ذلك بوصفهم تبادليين أو متقايضين، فالخدمات التي يتبادلونها على هذا الأساس ليست إحسانًا أو معروفًا، بل هي غالبا صورة وقمة من الاستغلال. ولكن كل شئ يتضح إذا ما تساءلنا كيف تحل هذه المسألة نفسها فيما يتعلق بالمنطق؛ لأن المنطق يبين لنا على الفور تقريبًا أننا حينما نتكلم عن "المجتمع" أنما نتكلم عن ضربين من الوقائع أحدهما مختلط بالآخر اختلاطًا ماديًا شديدًا، ولكنهما متمايزان تماما أمام العقلي. فالمجتمع المولد للقيم الفكرية يختلف عن مجتمع الأعضاء والمعدة، فهو ليس مجتمع تماسك الحاجات المتبادلة، بل هو شركة أفكار متشابهة، بعيدة عن التفاضل، ولا تتقدم إلا بالإرتداد (من المتنوع إلى الوحدة)، في اتجاه تمثيل وتعاطف يزداد اتساعا باستمرار، في السطح وفي العمق على السواء (الفقرة ٢٥).

٧٢- وأخيرًا نجد أن الفائدة الفلسفية لهذه العلاقات أو المطابقات أنها

تبرز وجود طبيعة مشتركة ووحدة بين سلالم القيم التي تربطها. وعندما تمثلنا العقل بمثابة تشريع فكري خالص، صيغ نهائيًا من قوانين الفكر الأربعة، بما فيها مبدأ السبب الكافي.. بدالنا – وبحق – أنه لا يحتمل أن نجعل الأخلاق والفن قائمين عليه، ولكن الموقف يختلف تمامًا إذا ما رأينا فيه –كما حاولنا أن نبين في الدراسات السابقة– أنه اتجاه يتميز به التفكير، ويزداد ظهورًا في تطوره أو توسعه. وهو اتجاه ليس له وجود في "حالته الخالصة" بمعنى الكلمة، وينجلي في إنماء مواد متنوعة جدًا، ويبدو فيما بعد في الصيغ البالغة التنوع، وفي معايير كثيرًا ما يبدو أنه ليس بينها أي شيء مشترك، بل ويدخل أحيانًا في صراع، وهذه المعايير تتجه مع ذلك باستمرار نفس الاتجاه وتمكننا عن طريق هذه السمة من الحصول على معرفة منعكسة. وهذا شبيه تمام الشبه بمسألة الأنا – سواء الأنا التجريبي الحسي أو الترنسندنتالي– الأنا الذي كثيرًا ما لاحظ الفلاسفة في القرن التاسع عشر أنه لا يستطيع أن يدرك نفسه منعزلًا في حدس خالص، ولكنه يستخلص من تحليل الموضوعات التي يمتثلها أو الوظائف الجزئية التي يمارسها. من هذا الفرض – التي يوحي به إلينا ارتداد مقولاتها الأساسية بكثير من الرجحان، كما يبدو أن الكثير من المماثلات في العقل المنشأ تشير إليه بوضوحٍ شديد– ندرك أن القيم العلمية والأطيقية والفنية يمكن أن تجد فيه مبدأً مشتركًا، فتكون مثل الوجوه الخارجية لهرم واحد، يدابر أحدها الآخر، ولكنها مع هذا تتلاقى عند ذروته الواحدة.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا الكتاب الصغير أن نوحد بضع دعاوي ونجعلها مقنعة قدر الإمكان، وهي دعاوي كثيرًا ما كانت موضوع جحود أو نزاع، وكثيرا ما تجوهلت، وهي فيما يبدو ذات أهمية من الناحية العملية لا تقل عن متانتها من الناحية النظرية.

وأول هذه الدعاوي أو الأقضية بالطبع أنه لابدَّ من الثقة بالعقل، على الوجه الذي عرفناه به في بداية هذا المؤلف. ولكنها ثقة لا تتجاهل تاريخ "المبادئ العقلية" وتاريخ التعديلات التي جرت عليها، وتاريخ التعديلات التي نراها تتعرض بهذا المعنى أنها نقابل التعسف التحكمي، أو مشاعرنا الفردية كلًّا؛ فتنوعات أو تغيرات مقولاتنا أو قوانين تفكيرنا لا تتم في أي اتجاه حيثما اتفق، ولا بمجرد التكيف بالبيئة؛ أي بعالم من الموجودات الحية والجامدة، طبيعتها محددة سلفًا، يحاكي ذكاؤنا بنيتها بدقة متزايدة. فالقول بهذا إنما هو تقنيم للدرجة الأخيرة من معرفتنا البشرية في ماهية معقولة وموجودة سلفًا، وفي هذا نجد عملية الاسقاط تحل محل الاتجاه الذي تسير فيه لوضع حد ساكن وثابت مسبقًا. وهكذا يصير اتحاد الأرواح حقيقة واقعية بالفعل، وتغدو إرادة التحرر والتمثل المذهب الذي ينادي بأن جميع الناس يولدون في الواقع أحرارًا متساوين. والحقيقة العلمية كما نراها عندما نتابع ألوان التقدم ليست عبارة فقط عن استعراض بمزيد من القوة وبالدقة المتزايدة لسمات أعدت من قبل بحبر باهت، كما هو الحال في كراسات الخط التي يستخدمها صغار الأطفال، إن عبارة "اللهم إلا العقل نفسه" منذ قيلت

ببساطتها الشديدة وقوتها العظيمة قد احتفظت بكل قيمتها. ولكن هذا العقل ليس مجموعة قوانين منقوشة في الحجر برمتها وغير قابلة للتعديل، بل يجب الارتقاء إلى درجة عليا كي نجد الثبات الذي بدونه يسقط الفكر في مهاوي الوهن. وهذا الثبات عبارة عن الاتجاه الذي تتخذه صيرورة مفهوماتنا الموجهة، وصيرورة القرارات المرتبطة بها، منذ بدأت أقدم ما نعرفه من جهود التفكير. ونقول أقدم الجهود؛ لأن الأمر لا يتعلق بقوة دفع الذكاء دومًا في نفس الاتجاه، بل يوجد في هذا المتجه ميل إيجابي، شخصي، مبدع، هو العقل نفسه في لباب جوهر. وهذا ما أسميناه العقل المنشئ في مقابل المجموعة العامة من القواعد المنشأة، ومن الحقائق المعترف بها التي – بالغة ما بلغت قيمتها – لا تعبر في كل لحظة إلا عن الاكتسابات الناقصة للحضارة.

ويترتب على هذا تلك القضية الثانية، وهي أن العقل في منبعه ليس تقريريًا، بل معياري. ومن يرون الأخلاق السلوك المعقول يدركون أن هذه السمة، وأن عبادة الآله العقل – برغم ما فيها من سذاجة– نوع من الإعلان العام. وهذه السمة في معظم الأحيان مطموسة في الصيغ المنطقية والعلمية للعقل المنشأ، فالصيغ فيهما منطوقها أشبه بمجموعة من تقريرات الواقع، كقولهم مثلًا أن كل ظاهرة فلها علة. أو أن كل تغير يبقى على الأقل فيه شيء واحد غير متغير. ولكن – كما رأينا – ليس من الضروري أن ننبش الوقائع كثيرا لكي نجد تحت قشرتها المعايير التي تقيم متانتها. فالعقل المنشئ هو "الفعل" في مسار قيمة عليا، ومهمتنا النظرية (المنعكسة) أن نحدد بالدراسة نجاحاته وثمراته.

هذه القيمة ما هي؟ إن قضيتنا الثالثة التي يبدو لنا أن عدة خيوط من

الاستقراء منطلقة من نقاط متباينة تتجمع فيها، هي قضية "تفوق أو امتياز عين الشيء على الآخر أو ما عداه". وقد سبقنا إلى إعلانها أفلاطون صراحة، ومع ذلك ظلت تعد مفارقة لا تطاق عندما قدمناها – وأننا لندرك أن ذلك العرض لم يكن شديد البراعة– في الانحلال مقابل التطور، وكنا يومئذٍ في أواخر القرن التاسع عشر حيث كان الاعتقاد السبنسري في التقدم بواسطة التفاضل والتكامل، قد غدا ضربًا من الأفكار الشائعة المطروقة. والقيمة الأساسية للهوية – أو في مجال تجربتنا وبصورة مباشرة– قيمة تناقص التغايرات، تبدو اليوم أدنى للقبول، والفضل في ذلك على الخصوص للأدلة الكثيرة المستمدة من أعمال إميل ما يرسن. وفيما يتعلق بالابستمولوجيا يمكننا القول أنه بفضله قام البرهان بالنسبة لأي شخص يفحص الوقائع بدون تحيز، ولكن علاقة السمة العلمية المثالية وسمة السلطة الخلقية اللتين تتلاقيان في العقل المنشأ عفة كبيرة في طريق الاعتراف بالسمة الأولى. ولئن كانت رسالة في المنطق تعد إساءة، كما قال ستندال، فكم بالحرى ادّعاء تركيز حياة الفكر حول المعيار الأقل تملقا للكرامة الفردية أو الجمعية، والشديد التعارض مع الامبريالية والتشامخ؟

ولكن يمكننا أن نرى هذا لمعيار في ضوء أقل إزعاجًا عندما نتمثله تحققًا متزايدًا للفكر، الفكر الذي هو من حيث الحق واحد، وكان متصورًا على الدوام هكذا – فيما يبدو لي– في جميع الفلسفات، ولكنه يقدم لنا على صورة مسحوق من الأفكار، في ذواتنا، بتباين كينونتنا، وتباين الحركات وحالات الوجدان التي بها نعرف أنفسنا، وفي خارجنا بكثرة وتباعد المراكز الفردية التي فيها نقبل – باعتقاد ميتا فيزيقي كلي– أن بتحفف التفكير.

وقد إعتبرنا إنتشار الفكر على هذه الصورة بمثابة السفوط. وكان هذا على كل حال احتجاجات عليه، ويمكن أيضًا أن نعده واقعة بدائية أصيلة تشبه بالتشتت البدائي لتباينات الطاقة في عالم المادة، ومعرفة من أين أتينا أقل أهمية من معرفة الإتجاه الذي نسير فيه.

ونحن لا نتوقع – برغم هذا المظهر المهدئ لفكرة الارتداد – أن تجمع حولها الكثيرين من الأنصار، بل مما لا شك فيه أن هناك داعٍ لخشية ضياعها وسط نداءات أعلى رنينا وأشد جاذبية، تدعو إلى التفاصيل أو إلى السيطرة. وكما لأحظ أيضًا ما يرسن فيما يختص بدورالهوية في العلوم لن تكون هذه أول مرة يحدث فيها هذا. فكم من مرة من قبل، في تاريخ الأفكار، كان الطفل المولود بلا أم، بلا عقب يموت. أجل أن هذا سبب أيضا لتوقع انبعاثات، بل قد ينتهي الأمر بقيامها ورسوخها في حضارة أقل تصارعًا من هذه الحضارة التي انتهينا إلى العيش فيها

ومن حقنا على الأقل أن نأمل، بعد ما قيل في الصفحات السابقة، ألا تتجدد ضدها الاعتراضات التي كثيرًا ما ترددت في الأسماع، والتي لا توجه إلا إلى صورتها الهزلية (كاريكاتيرها)، أنها عدمية وأنها تطوي التدمير التام، وتنحي باللائمة على كل تنظيم، بدون تمييز بين تنظيم لا يخدم إلا إرادة القوة، وتنظيم هو في الواقع وسيلة للعقل، أو بأنها تتنبأ بحالة نهائية تغدو فيها "الشعوب والأفراد متطابقين فيما بينهم"، وفيها "يكون العالم الفيزيائي نفسه قد وصل إلى التماثل النمطي التام والسكون"، بحيث "ينتهي كل شئ بتسطح عام". وهذه الفقرة هي بالضبط الموقف الاستاتيكي الذي يناهضه منهجنا الفلسفي بكل قوته، فمنهجنا يتمسك بدقة المشكلة الحقيقية، "هل تمضي

التغيرات التي ينبغي أن نضفي عليها قيمة في اتجاه التطور التفاضلي، أم في اتجاه الارتداد (من التنوع إلى الوحدة)؟". ونأمل أيضًا ألا ينسب إلى منهجنا بعد الآن أنه ينصح بأغماض العيون عن الاختلافات الموجودة، مع أن اتجاه منهجنا الأساسي إلى معرفتنا بأقصى ما يمكن من التمام والدقة، كي نفهمها ونستخدمها، أو نتخطاها. وعسى ألا يقال عنه بعد الآن أنه يحطم الأفراد تحت مدحاة المنطية الضاغطة المفروضة عليهم، في حين أن كل أخلاق هذا المنهج تمضي في اتجاه الشخصانية، وتعارض بكل قوتها التنميط الآلي للبشر من جانب سلطة عليا، كما تناهض بنفس القوة تحويل البشر من جانب سلطة عليا، كما تناهض بنفس القوة تحويل البشر إلى أعضاء متفاضلة في جسم اله أشبه بالتنين. وهل لابدَّ لنا أن نكرر أن منهجنا الفلسفي يضع في الفرد نفسه قوة العقل القادرة على التمثيل؛ أي الاتجاه من التنوع إلى الوحدة ومن الآخر إلى الهوية، التي ترفعه إلى منزلة الذات (أو الشخصية) الأخلاقية؟ وأن الحقيقة لدى هذا المنهج هي ما تتوافق عليه الأذهان المتباينة، ولكنها مع تباينها نامية وعارفة وحسنة النية بما فيه الكفاية – توافقًا بملء حريتها، بدون خداع، وبدون غواية، وبدون قهر ينصب عليها من الخارج.

ولكن إذا ابتعدنا عن هذه الألوان الأساسية من سوء التفاهم أو اللبس؛ فإن قيمة "الارتداد" كما هي في أصلها الصحيح يمكن ألا تكون مقبولة لدى كثيرين من قراء هذا الكتاب الصغير. فالعادات الفكرية التي ترسبت إلى أعماق اللاشعور، والعواطف التي يتمتع بعضها بالأحترام – بل وقد تكون سامية– وربما أيضًا بعض الاعتراضات الفلسفية التي لم نتوقعها سلفًا، قد تحول دون الاتفاق على هذه المسألة. وفي هذه الحالة كل ما نطلبه بالحاح ألا

يرفضوا جملة واحدة – بسبب هذه التباعدات – الحقائق الأخرى التي حاولنا أن نلقي عليها الضوء هنا، وهي: التمييز بين العقل المنشأ والعقل المنشئ، والطبيعة المعيارية للعقل المنشئ، وثنائية الإنسان وثنائية المجتمع؛ لأن كلًّا من الإنسان والمجتمع ثمرة عضوية للحياة، ورد فعل ضد غريزة الحياة، بالعقل والشخصية في الفرد، وباشتراك النظراء في المادة الاجتماعية. ويمكن أن نضيف إلى هذا حل الاستدلال الفاسد الطبيعي الذي ينادي – باسم مطلب خاطئ للعقل– بأن تقدم الفلسفة أسسا تقريرية لأحكام القيمة، وينكر قيمة هذه الأحكام باعتبارها فردية محضًا، ما لم نغير موضوعيتها إلى وجود منقول عن وجود الكائنات المدركة بالحس – وأخيرًا المبدأ المناهض لكثير من التأملات اللفظية التي تعد فلسفات راقية، وهو مبدأ أن كل طلب الأذهان طلب للبرهان يفترض امتلاك تفريرات صائبة مشتركة بين العقول، وليس له معنى إلا بكثرية ووحدة الأذهان. والكثرية معترف بها كحالة واقعة، والوحدة معترف بها كقاعدة حق. فإن كنا وصلنا إلى وعي أوضح وأعم لهذه الأوضاع، لا نظريًا فحسب، بل بحيث يتناول جميع المشكلات الجزئية، فلن يكون جهدنا –كما نعتقد– قد ذهب هباءً ولعل الباقي يأتي بالإضافة إليه.

الملاحظات والتعليقات

الفصل الأول

١- مذهب يضع معرفة الحقائق الأولى ضمن الإيمان.

٢- كتاب Les Raisons de Croire ص ١٥ حيث يقول: "زندفتان متناقضتان" وهي زلة قلم، فلو كانت متناقضتين (لا متضادتين) لما بقي بينهما محل لقضية ثالثة، وهي التي يريد الدفاع عنها.

ولنتذكر أن الإيمانية – بلغة علم اللاهوت– ليست قبول الإيمان، بل القول بأن العقل وحده لا يستطيع أن يبرهن على وجود الله، ولا على خلود النفس، وأن هذين الأمرين لا يمكن إلا أن يكون موضوع إيمان، وقد دمغت الكنيسة الكاثوليكية هذه العقيدة في سنة ٨٣٨ .

٣- Manuel, XLVIII ; Cf. XXXVI

٤- تبدت هذه السمة على الخصوص في المذهب المعاصر الذي يسمونه في الولايات المتحدة Hunanism. انظر على الخصوص Irving Rabbitt في Litterature and the American College (١٩١٨) و Democracy and Leadership (١٩٢٤) وراجع Christian Richard في كتابه Le MouvementHumanisteEnAmérique et les courants de pensée similairesen France (١٩٣٤). وبين Edwin Muir في مقال حديث نشر في penguin N. q. وترجم إلى الفرنسية في Echo (يناير سنة ١٩٤٧) تحت عنوان "L'homme naturel et l'homme politique" العلاقة بين مفهوم الإنسان الكائن الطبيعي الخالي من الثنائية والشبيه في

ذلك بأي حيوان آخر، وبين مفهوم الدولة التنين التي تصوغ على هواها الأفراد وتنظمهم.

٥- الكتاب الأول، الفصل الثالث من Science de la Morale.

٦- معروف أن حق الابتداء بالكلام أو توجيه القول محفوظ أولًا للرئيس، ولم تزل هناك أثار لهذا التقليد. انظر فيما بعد (الفصل التاسع فقرة ٦٤) مزيدًا من الكلام عن العقل واللغة.

٧- Fénélon, Traité de l'existence de Dieu, LX

٨- انظر جلسة ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٣٣ في Bulletin de la Société Fr. De philos .

٩- "La Morale et les valeurs", Bull . de la soc. Fr. De philos "جلسة ٢٩ فبراير سنة ١٩٣٦. وانظر لنفس المؤلف .Esquisse d'une philos De valeurs (١٩٣٩)، ولاسيما القسم الثالث، الفصلين الأول والثاني.

١٠- Théodicée أي الربوبية، المقال التمهيدي فقرة ٤٦، والمراجع التي قدمها لايبنتس هي: EpitresI, I, 00 Dictionnaire 2026 B. وهذه العبارة معزولة، أما سائر الفقرة فتذكرنا Bayle بالشواهد الكثيرة التي جمعها من الكتاب المقدس ومن آباء الكنيسة والمدرسين "ضد استخدام الفلسفة والعقل".

١١- ص ٢٨ من La psychologie de la raison القسم الخاص بالعقل والعالم المحسوس، في Actualitéescien العدد ٨٤٩ (١٩٣٩).

١٢- انظر فيما بعد الفصل ٦ و"التقدم والهدم" في Revue philos عدد مارس سنة ١٩٠٠.

١٣– Revue de métaphysique في Sur la logique de l’invention ص ١٩٠ ص ٢٠٤.

١٤– سنة Rav. De Met . في l’Orientation du Rationalisme ١٩٢٠ ولاسيما ص ٢٦٧ و٣٤٠ – ٣٤١، وفي

Bull. De la) L, intelligenceest-elle capable de comprendre سنة ١٩٢١ ولاسيما ص٣٣ و٥٥ حيث يجعل من (Soc. Fr. De philos فكرة التنظيم الإجمالي بمثابة موجه دائم للعقل. ويعرف العقل بأنه القدرة في المجال الاجتماعي والأخلاقي والديني على الإفلات، مما يسمى الحقائق التي نظمها الماضي لأجل الماضي، وعلى أن يكتشف في ذاته موئل التنظيم الذي أنتج قبل ذلك ما كان مقبولًا على أنه مجموعة الحقائق المنظمة" (٥٥). أما في La Raison et la Religion فقد عدل لحسن الحظ هذا المثال التنظيمي؛ لأن التنظيم والمجموع الاجمالي المتفاضل هما سمتا الحياة. وبالتخلي عن اعتبار الحياة نموذجًا ومثالًا نطلق العنان للجهد في اتجاه المماثل والكلِّي (انظر على الخصوص ص ٦٥ – ٦٦ و ٢٣٣).

١٥–ال تفسير الديركايمي البارع لثنائية تركيب الإنسان يثير اعترضات كثيرة، وأشدها استعصاء أن المجتمع نفسه مزدوج، أو رابطة عامة، وتجمع، ومشاركة وجدانية أخوية. وهذا الجانب الثاني ليس نتيجة ولا شرطًا للأول. انظر "La vie et l’oeired’A. Espinas" في عدد مارس سنة ١٩٢٥ من .Rev. Intern de Sociologie

١٦– سنعلل هذا فيما بعد، في الفصل السابع "المعايير الوقائع".

١٧- من الممكن أن يكون مثيرا للفضول أن نعرف ما هي المبادئ التي يقال عنها أنها ضرورية؛ أي المقول أنها تفرض نفسها لكي نواجه بعضها ببعض ونجعل كلا منها يدمر الآخر. وما أكثر قوائم المقولات من أرسطو حتى هاملان! والعقل لا يكترث بتنفيذها، ويكتفي بمحوها واحلال أخرى محلها تضارعها في عدم الجدوى – كتاب Condillac بقلم J. Grenier ص ١٩.

١٨- يمكن الاطلاع على الدليل في كتابنا Les Illusions Evolutionnistes بالقسمين ٣و٦.

١٩- محاضرات عامة في السوربون سنة ١٩٠٩ – ١٩١٠ بعنوان:

La raison et les principesrationnels.

٢٠- يجب أيضًا بالطبع عمل تقسيم أولي لما نعتقد أنه عقلي لدى هذا أو ذاك، وما هو بالحقيقة جزء من المنشئ، كما هو موجود في حقبة معينة بالنسبة لجميع المثقفين.

٢١- بتغيير ما ينبغي تغييره؛ لأنه في هذه الحالة يتعلق الأمر بانتظام فيزيائي، وفي الحالة الأخرى يتعلق بقاعدة حق أو قاعدة شرعية.

٢٢- انظر فيما بعد الفصل السادس.

٢٣- معلوم أن ما يسميه Comdillac بالتحليل ليس فك التركيب فقط، بل هو أيضًا إعادة تركيب تال لما جرى تحليله.

الفصل الثاني

١- إنجيل يوحنا (١٧: ٣) " الحياة الأبدية هي أن يعرفوك أنت الاله الحق وحدك".

٢- Boèce, De Consolatione, 5.

٣- Iv. Zarathustra نشيد النشوة. وأنا أذكر نيتشه هنا بوصفه شاعرًا ، وشاعرًا عظيمًا. أما ما يسمونه فلسفته، فليس من الضروري أن نذكر القليل الذي تبقى منها بعد استبعاد المواضع المستهلكة التطورية، واللاأدرية التي كانت شائعة حوالي سنة ١٨٨٠.

٤- الاستاطيقا الترنسندنتالية . II في ٧.

٥- المرجع السابع II في ٥.

٦- المرجع السابع II في ٤ .

٧- انظر كتاب.

René poitiers I. des notions ."Essia sur quelquescaractères" Genèse et mesure du وانظر كتاب الفصل ٣ d'espace et de temps Travaux de l'université de Neuchatel, في temps: Jean de la Harpe 1941.

٨- الطبيعية لأرسطو ك ٤ ٢٢٠١٢.

٩- على وجه التقريب فقط ، بسبب عدم انتظام حركات الشمس الظاهرية، انظر فيما بعد الملاحظة رقم ١١ ٥٠.

١٠- لم يزل يوجد نفر من هؤلاء، ولكن المقاومة في سنة ١٩١٦ كانت عنيفة، وقد تلقى السيدان أونورا ولويس ماران عددًا كبيرًا من رسائل الاستنكار، تضمن بعضها تهديدات خطيرة.

١١- وهذه الساعة مصطنعة جدا؛ لأنها تتصل بوضع وهمي للشمس وهي تتحرك بحركة نمطية ثابتة لا تطابق الشمس الحقيقية إلا وقت الاعتدال. والساعة النجمية هي جزء على ٢٤ من الزمن الذي ينقضي بين مرورين متعاقبين لنجم واحد ثابت عند خط الهاجرة. فكلتاهما إذن نمطيتان، ولكنهما غير متساويتين.

١٢- كثيرون من الفلاسفة - وهم بلا شك "بصريون " خلصاء - أثرت عليهم عاداتهم إلى حد رفض تصديق الشهادة البالغة الدقة للعميان واتهامهم بالتوهم. وكلمة بلانتر Planter السخيفة "الزمان عند الأكمه يقوم مقام المكان"، تمثل ذروة هذا الرفض. انظر بحثا بعنوان " Sur l'apparence objective de l'espace visual " مايو سنة ١٩٠٢ مناقشة ٧ يناير سنة ١٩٠٤ " Bull. de la Src. Fr. De philosophie "عن" L' originepuremenrvisuelle de l'idéed'étendue"

١٣- ولاسيما بحث بعنوان

"On physiological, as distinguished from geometrical space المنشور في The Monist في إبريل سنة ١٩٠١. راجع في Erkenntnis und Irrtum الفصل العشرين وهو "L'espacephysiologique" ومن المفيد أيضًا مقابلة مع التحليل السيكولوجي الذي قام به عن موضوع " La

"géometrie des visibles"، وكذلك الفصول التي كتبها J.M. Baldwin عن تكوين فكرة المكان في "Thought and Things"، ورسالة "Jean Nicod" وعنوانها "La géometrie dans la monde sensibl".

١٤- انظر في ص ٧٠ موضوع "Classifications primitives" بردرية Annéesociologique 1901 – 1902.

١٥- هكذا تسمى القطاعات المختلفة من المكان، من حيث أن شتى أنواع الكائنات والقوى الناشطة تتأثر مثاليًا في كل منها.

١٦- Langevin وهو مذكور بدون تحديد في كتاب ما يرسن:

Deduction rélativiste, 93.

١٧- E. Mayerson: كتاب La deduction rélativisteالفصل ٨ ف ٦٩ وما بعدها. ويجد القارئ في هذا الكتاب المفيد جدًا أمثلة كثيرة في نفس الاتجاه.

١٨- العدد عند كنط ليس صورة قبلية وليس مقولة، بل هو سكيما الكمية. وهو خاضع للزمان؛ لأنه عبارة عن إضافة متعاقبة لوحدات تنتمي إلى نفس النوع، وعن التأليف الذي ينجم عن هذه الإضافة.

١٩- Lévy-Bruhl في كتاب Les fonctionsmentales dans les sociétésinférieuresالفصل ,٥

٢٠- Jules Tannert في كتاب Introduction à l'étude des fonctionsd'une variableالمقدمة.

٢١- انظر الفصل السابع من كتابنا هذا لمزيد من الكلام عن السمة المعيارية للحقائق المنطقية والرياضية.

٢٢- يقول Brunschvicg **مذكرًا ومعهما فكرة اسبينوزا عن الأشكال الهندسية: "إن الفعل الحر والخصب للتفكير يرجع إلى العصر الذي حملت فيه الرياضة إلى الإنسان المعيار الحقيقي للحقيقة".**

"Etapes de la philosophiemathém" **الصفحة الأخيرة.**

٢٣- التراجع أو الارتداد عند لالند هو ارتداد المتنوعات إلى ضرب من التجانس العالي أو إلى وحدة عليا (يوسف كرم).

٢٤- انظر الفصل الثالث من كتاب "Le Nombr" **تأليف** R. Poirier.

٢٥- انظر ك٣ الفصل ٣ من كتاب De l'infinimathématique **تأليف** L. Couturat.

٢٦- عنوان رسالة من Pieri **إلى مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠ (المحاضر المجلد ٣-ص ٣٦٧).**

١– La Quadruple Racine ف ٥٢ (خاتمة الكتاب).

٢– ص ٥٢٣ éd. Couturat (Leibniz, Inédits).

٣– تعبير In sachen des. هي الصيغة المخصصة للمذكرة أو المرافعة لمصلحة هذا الطرف أو ذاك من الخصوم. راجع كتاب Fechner وعنوانه In sachen der psychophysik وملاحظة Paul Tannery عن كلمة Cause في كتاب Vocab technique et critique الصادر عن La Société Française de philosophie.

٤– الفصل الحادي عشر من At the back of the black man's "mind".

وقد قمت بتبسيط الاسكيما المعقدة بعض شئ التي لاحظ وجودها لديهم.

٥– راجع في Rev. philosophique عدد مارس سنة ١٩٠٩ موضوع: L'idée de Dieu et le principed'assimilationintellectuelle.

٦– الملاحظة السابقة ليست مستغرقة على الأرجح. وقد أدلى برجسن في مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠ بمصدر آخر يبدو شديد الاحتمال: هو توافق انطباعاتنا البصرية اللمسية. ولكن برجسن أيضًا يظل تحت تأثير الرفض الأحادي الأصل؛ لأنه يريد أن يجعل من هذا التوافق الأصل الوحيد لهذه الفكرة، ويبدأ بتفنيد الفروض الأخرى لهذا الموضوع.

٧- انظر في عدد سبتمبر سنة ١٨٩٠ من .Rev. philos

موضوع: "Remarques sur le principe de causalité" وتعترف هذه المقالة بأن العالم ميكانزم، وان جميع الحركات فيه متصلة. ولكن هذه المصادرات، التي غدت مشكوكا فيها جدًا، ليست ضرورية للبرهان الذي يقدم للواقعة موضوع البحث.

٨- Logique القسم ٣- الفصل ٥ فقرة ٣ .

٩- تنوع ما يمكن أن يسمى علة لم يزل حادا لأننا أحيانا ننظر في أفعال حضور: فمثلًا عندما نقول أن "استعداد" جسر أو تقاطع طرق هو "علة" الحوادث الكثيرة التي نقع منه، أو أن الشكل المدبب لموصل كهربي هو علة تفريغ شحنته. ويحيلنا التحليل أيضًا إلى قوانين، إلى توزيع الشحنات الكهربية على سطح ذي شكل معين مثلًا.

١٠- نقد العقل الخالص، التحليل الترنسندنتالي ك ١ فقرة ١٣ .

١١- انظر المرجع المذكور في ٧ ، بالمجلد الثاني من الدورية ص ٢٣٣ – ٢٣٤، وانظر أيضًا في كتاب أميل مايرسن الممتاز Identite et réalité الفصل ٣ .

١٢- ولأنه يجهل وجود مبادئ Carnot ومن إليه، ولذا أمعن في توسيع مدى مبدأ حفظ الطاقة.

١٣- انظر الفصل الخاص بحفظ الطاقة في كتاب أميل ما يرسن وهو الفصل الخامس من identité et réalité.

١٤- De l'intelligence II, 455.

١٥- ما يرسن . المرجع السابع الفصل ٣.

١٦- في محاضراتي بالسوربون أطلقت على هذا المسار للفكر اسم "منهج الاقتطاعات والبواقي"، ولكن يحسن التخلي عن هذه التسمية التي أحدثت لبست مع الاجراءات المختلفة عنها التي أسماها ميل "منهج البواقي".

١٧- نقد العقل الخالص، التحليلات الترنسندنتالية. المبدأ الثاني للتجربة (نادرة ينسبها لوسيان إلى ريموناكس الذي قد يكون شخصية وهمية).

١٨- انظر "خطاب إلى ليون برونشفيك" في Bull. de la socité Française de Philosophie سنة ١٩٢١ ص ٦٣ – ٦٧.

١٩- راجع ما أورده لي روى في .Bull المذكور آنفًا، ويمكن أن يكون أبسط من هذا أن نضع أولا سطحًا متعدد الزوايا أيا كان مرسوما داخل محيط دائرة، ولكن ذلك بمثابة وضع الحد الجاهز والمعروف الذي سيتجه إليه التغير.

٢٠- الأورجانون الجديد لبتلون ٢. وانظر بشأن تاريخ هذا اللفظ الصادر عن Voc. Techn. Et crit crit. franç. De La Société philosophie المقالة الخاصة بلفظ loi ونقده بالفقرة ٢.

٢١- اللفظ اللاتيني واليوناني المقابل للفظ مادة يعني حرفيًا الخشب، ومواد البناء التي تعرف أهميتها التاريخية. ولكن هناك علاقة لغوية قديمة جدًا بين لفظ مادة اللاتيني ولفظ الأم بهذه اللغة. وهذا التشابه ليس مجرد تشابه

لفظي، لأن أفلاطون يسمى المادة أم ومرضعة جميع الأشياء. وهنا نحس صدى التراث الأسيوي الذي يقرب بين الماء والمادة والأمومة، ولعل اختيار طاليس الماء مادة كونية مرتبط بهذا أيضًا.

٢٢- كتاب Les origins de l'Alchimie IV, 2 **وانظر أيضًا بشأن هذا التاريخ** "Lectures sur la philosophie des sciences" **الفصل السادس (ط ١٣ ص ١٦٢ - ٢٧٨).**

الفصل الرابع

١- "وهذا كثير! لقد اخلى صبري مكانه للعقل، فاذهبي إلى الجحيم لتندبي هناك كيرياس".

٢- كثيرا ما أطلق اسم السيكولوجيا الموضوعية عليها ولكن بمعنى خاطئ.

٣- في منولوج المشهد الرابع ، يرينا كوربي "كامي" مستبصرة فورة الغضب التي ستثيرها، فتنطلق يائسة إلى لقاء الموت - انظر في مسألة استقلال مشكلة الحتمية واستقلال مشكلة الحرية بحثًا بعنوان De la fatalité في Rev. philos عدد سبتمبر سنة ١٨٩٦ .

٤- انظر موضوع Logique et logistique في عدد يناير سنة ١٩٤٥ من الدورية المذكورة في الملاحظة السابقة.

٥- انظر فيما بعد الفصل السادس من كتابنا هذا.

٦- في "البؤساء" لفكتور هيجو.

٧- مقدمة نقد العقل العملي . ف٩.

٨- الفصل السادس من Les Illusions Evolutionnistes

٩- أيقال أن من المستحيل صياغة برنامج للعقل المنشأ، يمثل لعصرنا وحضارتنا المعايير التفصيلية التي يمكن على أساسها أن تتفق الإرادات المستقيمة؟ لقد حاولنا أن نبين العكس، مواجهين الحقيقة الواقعة، وممثلين البنود المتنوعة لهذا البرنامج كإجابات عن سمة ومبادئ الإنسان الذي يجب

أن تكون لنا معه علاقات كثيرة في الأعمال. علاقات تعاون أو صداقة، أو متخيلين مربيًا يقترح علينا تربية الأطفال بحيث تصبح قواعد السلوك هذه مألوفة لهم، وأن يتبعوها تلقائيًا في كل ظرف. فعلى هذا النحو وحده يمكن الحكم على مشروع كهذا. انظر في عدد مارس سنة ١٩٥١ من Rev. de Mét. Et de Morale موضوع Les principesuniversels de l'éducation morale وانظر أيضًا كتابنا Précis raisonné de la morale pratique الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٥.

١٠- القسم الأول من The Data of Ethics, Cli. XI et XII.

١١- Man Versus State.

١٢- الطبعة الثانية ص١٠١ Der Einzige und sein Eigenthum.

١٣- "أنا هنا جالس انتظر، محاطًا بألواح قديمة محطمة، وبألواح جديدة أيضًا. نصفها مغطى بكتابات" Zarathoustra III تحت عنوان: "ألواح قديمة وألواح جديدة".

١٤- يقول Tarde في الفصل السابع الفقرة ٦ من كتابه Lois de l'imitation ": "هذا الشعور اللطيف القوى هو عذوبة الحياة الاجتماعية نفسها وسحرها وفتنتها الخاصة، وهو الثقل الموازن لمتاعبها"، ويقول Espinas في ص ٣٨٠ من كتابه: Les soc. Animals: "إنها للذة لكل كائن حي أن تكون حوله كائنات مماثلة له.. فلولب أو سلطة كل مجتمع يتجاوز الأسرة هو المشاركة الوجدانية. وانظر نصوصًا أخرى والنتائج التي يمكن استخلاصها منها في" La vie et l'oeuvred'Alfred Espinas" في عدد

مارس سنة ١٩٢٥ من Rev. Internationale de Sociologie ولاسيما ص ١٢٦ – ١٢٩. وتكتسب هذه النصوص كل قيمتها عندما نتذكر إلى أي حد كان اسبيناس تطوريًا، ومشغولًا بتفسير المجتمع بالتفاضل والتكامل. وانظر أيضًا بقلم Bréhier تحت عنوان Société et Communauté وهي رسالة في ٣٠ من أكتوبر سنة ١٩٤٤ إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

١٥– على الخصوص، ولكن ليس على وجه الاستغراق؛ لأنه لم يعرف كيف يقيم هذا التمييز البالغ الأهمية، والذي كثيرا ما يجحد.

١٦– لا أريد أن أقول أنه كانت هناك حقبة بدائية للمساواة، خرج منها الإنسان كما خرج من حالة السعادة الطبيعية، وأرجو الرجوع – في حالة الميل إلى هذا الاعتقاد – إلى ما شرحته في كتابي La Dissolution

١٧- أطلق الدكتور Mochi ببراعة أسم "قانون المرآة " (إشارة إلى كتاب لويس كارول" Through the looking glass " على ظاهرة كثيرة الحدوث أن يبتعد السائر نحو الأعلى مباشرة (وكأنه يتجه صوب صورة يراها في مرآة) عن تحقيق مثله الأعلى بدلًا من الاقتراب منه De la connaissance à l'action، ص ١٩٧.

١٨- ليس Vaillant وحده هو الذي نقد هربرت سبنسر أمام قضاته، بل أيضًا Ferri, lafargue, laveley . سلكوه أيضًا في عداد الفوضويين بسبب كتابه l'individucontrel'Etat. انظر الفصل السابع من كتابه Zenker وعنوانه Der Aanarchismus.

١٩- E. Reclus، مقدمة لكتاب Nettlau المسمى La bibliographie de l'anarchisme.

٢٠- كتيب بقلم كردبوتلين مترجم إلى كل اللغات الأوربية تقريبًا.

٢١- يقول باكونين "كل كلام عن المستقبل إجرام؛ لأنه يعوق ويوقف تيار الثورة" - ذكره Zenker في الفصل الرابع منDer Anarchimus.

١– Poète تنطبق بالمثل على كل منهما على السواء. ولفظ halinopoétique تدل على فن صنع حكمة لجام الحصان.

٢– "أصل ووظيفة الموسيقى في المجلد الأول من Essais sur le progress.

٣– إذا كان التعبير جوهريًا للفن، فهو يتجاوز مجاله كثيرًا: فينبغي عدم الانزلاق إلى "عكس خاطئ".

٤– الفصل التاسع من La musuqul primitive وأدع جانبًا مسألة معرفة هل أهل جزر فيجي والهنود الحمر بدائيون بالمعنى، الذي يجعلهم يعرفوننا بحال أجدادنا منذ بضع ألوف من السنين.

٥– انظر "J.M. Baldwin "The Springs of Art ضمن "Thought and Things" الجزء الأول الفصل الثالث عشر.

٦– لقد رأينا مثلا لهذا عند الكلام عن الزمان في الفصل الثاني.

٧– "أنا لا أفهم كيف يمكن أن يخطر لإنسان سعيد حقًا أن يصنع فنًا. فلو حصلنا على الحياة (التي نتمناها) لما كانت بنا إلى الفن حاجة. وعندما لا يقدم لنا الحاضر شيئًا، نصيح عن طريق الفن: "أتمنى!" – فاجنر، في خطاب إلى Uhlig في ١٢ يناير سنة ١٨٥٢.

٨– الأمر هنا لا يتعلق طبعا بالفن الذي يعمل في الطبيعة نفسها، كالعمارة، وفن الحدائق، (أو إلى حد ما عمارة الأصوات التي هي الموسيقى).

حتى في هذه الحالة، ينبغي للنجاح أن يدوم الصرح، وأن تعيش الأشجار والأزهار على النحو الذي نبتت به أو غرست، وأن تكون السمفونية قابلة للتنفيذ بوسائل يملكها الأوركسترا. ولقد كانت الامكانات الموسيقية أمدًا طويلًا مقيدة أو محدودة بالصعوبات، التي تعترض أداء الصوت البشري لوقفات معينة، متعاقبة أو متآنية.

٩- كان من عادة Brunetière أن يقول أن الفن العظيم يقتضي دائمًا حضور موضوع واحد من هذه الثلاثة على الأقل الطبيعية والحب والموت.

١٠- عامل آخر للاعجاب هو الكمال التكني، وبراعة تكيف الوسائل مع الغاية، ولذا نجد La belle Hélène, la fille de Madame Angot في نوعها – مهما استقطعنا هذا النوع- رائعتين لأمراء فيهما.

١١- انظر الفصل السابع من Les Illusions Evolutionnistes وعنوانه L'assimilation de l'art.

١٢- المجموعات المتشاركة ليست جماعات أعضاؤها متماسكون من حيث هم متفاضلون، فهناك طبقات اجتماعية مختلفة؛ أي متخصصة، تتعاون في عمل لا يقوم كل منها إلا بجزء فيه، ولهم مع ذلك معايير منشأة يمكن أن تختلف كثيرًا فيما بينهم.

١٣- ص ٢١٣ – ٢١٤ من La philosiphie des valeurs

١٤- التغيرات المنهجية في الكتابة أو الطباعة تستحق من هذه الناحية دراسة خاصة، فبعض التغيرات من طمس الفراغات والتجويفات داخل الحروف مثلا لا تؤثر على إمكان القراءة، وتتمشى مع اتجاه العقل؛ لأن

الأشكال الحالية في رسم الحروف متخلفة عن استعمال الريشة القديمة. ولكن عكس هذه الأشكال على خط مستقيم بلاهة؛ لأنه يكون بلا سبب.. ويقاس على هذا كثير من التغييرات الكثيرة التي تخطر ببال بعض المبتدعين، والمسألة كلها تستأهل دراسة فنية مفصلة.

١– نحن نستخدم جزئيًا فيما يلي ذلك تحليلا نشر في يناير سنة ١٩٠٧ بدورية Rev. de Mét. Et de Morale تحت عنوان "عن اقتضاء خاطئ للعقل في منهج العلوم الخلقية". وقد غيرنا بضع عبارات لأننا لم نكن قد ميزنا بعد بوضوح في تلك الفترة بين العقل المنشئ والعقل المنشأ.

٢– باسكال في De l'espritgéométrique طبعة برونشفيك ص ١٦٥ و ١٧٢ – ١٧٣ .

٣– انظر فيما بعد الفقرتين ٤١ و ٥٢ ، حيث المادة مختلفة ولكن الصورة المنطقية هي بعينها صورة الاستدلال التجريبي.

٤– ما اشد حيوية الاعتقاد – حتى لدى من هم أقل تدينًا – بأننا نرسي وندعم أساس الأخلاق حينما نربطها بوجود الله، ومن أمثلة ذلك رسالة صدرت أخيرا – وهي جديرة بالاهتمام من وجوه كثيرة – عنوانها La creation des valeurs للمسيو ريمون بولان " R. Polin " وهو يرى أنه " لا يوجد أساس ولا موضوعية للقيم "فعنده" أن الإنسان الذي يرى نفسه مسئولًا يفرض على الآخرين قيمة في صور معايير، ويتولى التقرير لهم، فيقوم بذلك بدور السيد أو المولى أو الرئيس أو الزعيم " (ص ٢٩٠ – ٢٩١)، ولكنه مع هذا يقول بشأن جوشيا رديس، ومجهوده لتأسيس أخلاق الولاء: "إن التدخل الإلهي الذي يلجأ إليه هو القادر وحده على حل المشكلة"، وذلك لا يحل شيئًا على الإطلاق.

٥- الدفع بعدم نظر الدعوى أو برفض الطلب وكثيرا ما قوبلت به أسئلة الدفاع في قضية دريفوس.

٦- لايبنتس : Nouveaux Essais I, II 12

٧- أتكلم هنا طبعا عن شك إجمالي، لا عن الشك الذي يمكن أن يساورنا بطريقة مشروعة جدًا بصدد هذا الحكم أو ذاك من أحكام العقل المنشأ، مقبول عادة لدى طبقة اجتماعية أو حتى لدى معظم أخلاقي عصر ما.

٨- انظر مثلا مقدمة Huryghens لكتاب Traité de la lumière.

٩- نلاحظ أن معنى كلمة Axisme حصل له نفس الازدواج فكان في البداية هو القضية البدهية بذاتها، وتوضع في أول الهندسة، والآن معناها أحياناً حقيقة أولية وأحيانا أخرى مصادرة يبررها محتدها العريق، أما Axiomatique فلا تكاد تستخدم إلا بالمعنى الثاني.

١٠- انظر بحث LG. Vailati في مجلة Monist عدد أكتوبر سنة ١٩٠٦ بعنوان . Pragmatisme et logiquemathém

١١- القضية هنا بالمعنى النحوي؛ لأننا إذا أخذنا بتعريف القضية كما هو عند أرسطو ومعظم المناطقة المحدثين، بأنها " القول الذي يحتمل الصدق والكذب " فإن الأمر لا يكون قضية. ولكن حكم القيمة، من حيث هو من الممكن أن يكون صادقا أو كاذبًا، قضية قطعًا.

١٢- هناك بلا شك أكثر من حالة من هذا النوع في مأثورات العقل

المنشأ في كل عصر، بغير استثناء لعصرنا، سواء تعلق هذا بالقيم الخلقية أو الاستاطيقية، بل والمنطقية.

١٣– في مقال ظهر في عدد يناير – مارس سنة ١٩٤٧ بدوريه Rev. philos تحت عنوان Science et poésie صور pius servient ببراعة هذه العملية المزدوجة، فتخيل تقسيما للعل بين رجل ذواقة هو "المنتقي" أو "المنتخب"، المكلف بتعيين أفضل اللوحات في متحف، أو أحسن الأبيات في قصيدة، من غير أن نطالبه بنظرية أو تعريف، وبين ذي عقلية علمية هو "الملاحظ"، الذي يتخذ من هذه الاختيارات قاعدة ويحاول العثور على صيغة تؤلف بينها، كما ألف قانون جاليليو بين وقائع السقوط الحر. وأنا أفضل أن أسميه "المؤول" لأن الملاحظة ليست إلا نقطة البداية في مهمته في هذا المجال كما في المنهج التجريبي. ولكن هذا التمييز بين المهمتين في حد ذاته يدل على بصيرة نافذة، وقد كانت لدى Topffer فكرة قريبة من هذه، حيث جعل "الهاوي" يحكم بين اللوحات، وجعل الاستاطيقي يستخرج النتائج من هذا الاختيار. انظر فيما بعد الفصل الثامن، الفقرة ٥٨.

١٤– ص ١٨٤ من .Les Illusions Evolutionnistes

١٥– وهذا مماثل للصعوبة التي تثار أحيانًا، "لابدَّ أن يوجد لدينا المنطق سلفا كي نستطيع إقامة المنطق".

انظر أعمال مدام Destouche-Févier عن المنطق ذي القيم الثلاثة "Logique à trois valeurs".

٢- انظر فيما سبق الفصل السادس الفقرتين ٣٩ و ٤٠

٣- و J. Niood : “ Le problèmelogique de l’induction “ ;RenéPoirier: “Remarques sur la probabilité des inductions"

٤- لقد قدمنا تفسيرًا أتم لهذه الصيغة، وذكرنا تطبيقاتها في كتابنا (Les theories de l’induction et) de l’expérimentation “ ويجب ألا ننسى - كما نسي نقاد كثيرون، (بالفصل ١١)الشرط القائل: "في حالة غياب كل ما يدل على العكس".

٥- وعلى الخصوص كتاب A Treatise on Probability تأليف J.M. Keynes وكتاب Wehschlinlichkeitslehre تأليف H. Reichenbach

٦- انظر عدد يوليه سنة ١٩١١ من دورية Rev. de Mét. Et de Morale بحثًا بعنوان Le parallélismeformel des sciences normatives.

٧- والهوية بهذه الصياغة ليست أيضًا مبدأً كافيًا لكل استنباط كما يقولون أحيانًا – وهو غير صحيح – بشأن القياس أو الرياضيات، لكن هذا الرأي المسبق بدأ يتبدد.

٨- انظر فيما سبق الفصل الثاني الفقرة ٧ .

٩- يمكن أن يقال أيضا بلغة راسل والمناطقة الرياضيين من أتباعه أن

ذلك خلط بين دالة القضية وبين القضية.

١٠- انظر العبارة كاملة (في طبعة برنشفيك ص ٤٦٥) التي تتوسع في القول بأننا لو عرفنا العدالة الحقيقة "لرأيناها موجودة لدى جميع دول العالم وفي جميع الأزمنة".

١١- وربما وجب أيضًا أن نقول أن الخطأ يتضمن أي شيء، جميع الحقائق وجميع الأخطاء، ولكن هذا ليس ضروريًا لما نريد بيانه الآن.

١٢- نلاحظ مع هذا أن الأمر يتعلق في هذه الحالة بشيئين أو معنيين مجردين (أم مفهومين) وليس بخبرين، ومن ثم لا يكون لكلمة يتضمن نفس المعنى الذي في قولنا أ c ب ، ب c جـ .". أ c، أو أن نظرية ثلاثة أضلاع المثلث تتضمن مصادره إقليدس.

١٣- انظر وليم جيمس تحت عنوان Hegel and his method في كتابه A pluralistic universe.

١٤- Science de la Morale, Ch. LI et LII.

١٥- عدد مارس سنة ١٩٠٥ من Rev. de Mét. Et de Morale تحت عنوان La logique de l'invention وانظر لنفس المؤلف: La pensée intuitive المجلد الثاني: Invention et verification.

١٦- هذه المفارقة أطلعني عليها لوسبان بونو L. Bonnot وهو مؤلف بارع لعدة كتب في المنطق.

١٧- يفرقون أحيانًا بين الحقيقة أو الصدق المادي للنتيجة وبين صدقها

الصوري، ويعنون بذلك اعتمادها على مقدمات معينة. وهذا خلط؛ لأنه لا يوجد إلا حقيقة واحدة أو صدق واحد، الصدق الصوري المزعوم للنتيجة ليس إلا الصدق المادي، أو صدق التقرير أو الخبر الكلي س C ص، ص C ط .". س C ط اعتمادا على الرابطة الأساسية لهذا التقرير.

١٨- انظر Voc. De la Soc. Fr. De philos التعريف الخامس، والنقد، والملاحظة، والتذييل، الطبعة الخامسة ص ١٢١٥ - ١٢١٦ .

١٩- جنيف ١٩٠٩ . انظر تقرير كلاباريد في نهاية الفصل الخاص بموضوع Méthosologie في كتاب Tr. de psychologie المنشور باشراف G. Dumas

٢٠- كما فعل مثلًا Alkins في The principles of Logic الفصول ١٨ و ١٩ و ٢٠ .

٢١- ? Qu'est- ce que la verité في عدد يناير سنة ٢٧ من دورية Rev. de Théologie et de philosphie

٢٢- تحفظات تتعلق بالمنطق، من حيث هو مرتب، انظر فيما سبق الفقرة - ٤٤ .

٢٣- ديكارت، المقال عن المنهج.

٢٤- Novum Organum II, 11

٢٥- الفقرة ٤ Introduction, 3ème partie, Ch. IV.

٢٦- انظر فيما سبق الفصل السادس.

٢٧- مقتبس من ملاحظة Lachelier، وقد أقرها Brunschvicg

.Voc. De la Soc. Fr. de Philos **في** Pecaut, Couturat, Chartier

٢٨- انظر الفصل الثامن ص ١٦٠ - ١٦٧ من Les theories de l'ind. Et de l'exper.

٢٩- انظر في عدد مارس سنة ١٩٢٩ من Rev. Philos **مقالًا بعنوان** :Logique normative et vérités **الفصل نقاطه الأساسية**.

الفصل التاسع

١– Jean-J. Gourd ، وهو فرنسي الأصل، وقد خلف Ameil في كرسي الفلسفة بجامعة جنيف، واستخدم هذه الكلمة في دروسه وفي كتاب طريف جدًا عن La philosophie de la Religion ظلّ مخطوطًا ولم تتم فصوله الأخيرة، ونشره خلفه Ch. Verner بعد أن استتمه من كتابات أخرى لنفس المؤلف. والكتاب حافل بالأفكار القوية، وإن كان الكثير منها لم يتم التوسع فيه، وفيه أيضًا نظرات أخرى ليس في نيتي التعرض لها هنا، مثل التصوف الديني، واللاهوت، والمفارقة والذات الإلهية،... إلخ.

٢– انظر الفصل الأول بأكمله من "منبعا الدين والأخلاق" ولاسيما الصفحات ٢١ – ٢٢ و ٢٤ – ٢٨ و ٣٢ – ٣٣ .

٣– Science de la Morale ك ١ في ٢٢ .

٤– نفس المصدر ك ١ ف ٢٦ .

٥– La division du Travail Social ص ٣٢، ويلاحظ في هذه العبارة تشبيه الاستاطيقا باللعب، وهو أمر محل خلاف كبير.

٦– Namouna I, 60

٧– غنيٌّ عن البيان أننا نستخدم " السني " لا بالمعنى الأدنى أي الراقي، وهو المعنى المتداول في العصر الكلاسيكي – جميل، متناغم، مبني– بل بمعنى ما يند بها الرقي عن القواعد العادية للفن وعن ذلك العقل الوسط الذي يهرب من كل تطرف.

٨- العلاقات العددية لنغمات السلم الموسيقي، والقطاع الذهبي، معدلات المقاييس المعمارية،... إلخ.

٩- في كثير في الحالات - في في جميعها - ولاسيما في التصوير، ويمكن أن نقرب من ذلك ما هو وصفي - بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة - في الشعر والرواية. أما في العمارة، وفي الموسيقى (في الغالب على الأقل) فهذا النوع من الجمال من أهداف الفن نفسه.

١٠- الكتاب الخامس، الفصول من ٢٨ - ٣١ . وهذا المسمى "رسالة تلوين الرسم بالحبر الصيني" يغلب عليه أحيانا أسلوب بيئته وعصره، ولكن هذه السمات الفردية أو الجزئيات لها سحرها في كثير من الأحيان، ولكن قل أن يوجد كتب تضاهيه في ثرائه بالأفكار القوية النفاذة.

١١- نفس المرجع - الفصل ٣١ .

١٢- انظر فيما سبق الفصل الخامس من كتابنا هذا الفقرتين ٣٢ و٣٣.

١٣- نفس المرجع ، الفقرة ٣٤.

الفصل العاشر

١- انظر الفصل الخامس ، والفصل الثامن ، الفقرة٥٨.

٢- ينبغي عدم الخلط في هذا الشأن بين الأنشطة نفسها وبين العلم التي هي موضوعه، وليس من الضروري كي يكون المرء فنانًا كبيرًا أن يعرف تاريخ الفن، ولكن هذا ضروري لمن يريد أن يكون استاطيقيًا.

٣- الكلام هنا طبعا عن المنطق المعياري، لا عن المنطق الرياضي من حيث هو مرتب، ويمكن بناؤه بتمامه قبليًا.

٤- ص ١١٦ من أعمال مؤتمر الفلسفة بجنيف سنة ١٩٠٤ تحت عنوان Aufgabe de logic.Die Gegenwartige

٥- قد لا يخلو من الفائدة أن نلاحظ أن الإطارات الميتودولوجية لبيكون وشهادته قد انقضى عهدها الآن فيما يتعلق بالفيزياء، ولكنها لم تزل ملائمة جدا في أمور كثيرة لإقامة العلوم الإنسانية. ونجد أمثلة أخرى لها في كتاب دوركايم Les règles de la méthodesociologique.

٦- يُقال أن كتاب Guyan **المسمى** L'irreligion de l'avenir **كان الأجدر أن يسمى** La religion de l'avenir **– وكتاب** The Religion of Science **من تأليف** Paul carus **مدير دورية** The Monist **ضمن سلسلة** "The Religion of Science Today" **التي أنشأها – وقد جعل** De la sizeranne **عنوان أحد مؤلفاته** Ruskin et la religion de la Beauté، **وهذه مجرد أسماء من قائمة كبيرة للصفحات التي خصصت أو تناولت هذه الفكرة.**

٧– نحن لا نستخدم كلمة "مطلق" هنا بنفس المعنى الذي يستخدمه به Dupréel بالضبط، عندما يتكلم عن "القيم المطلقة". فهي بالنسبة له قيم قطعية (مثل أوامر كنط القطعية) وهي ليست مجرد وسائل لقيم أخرى أهم منها، ولكن الفكرتين متقاربتان، فكل ما هو أقصى فهو أيضا غير مشروط ولا يمكن مقارنته.

٨– لقد رأيت على أحد الجبال لوحة اتجاه طرقت بصبر، بحجر مدبب ولا شك، بحيث لا يمكن الاستفادة منها تقريبًا، وما أكثر أمثلة هذه الونداليه التي لا هدف لها!

٩– الفصل السابع الفقرة ٧١ من Les Illusions Evolutionistes

١٠– بين المسيو RenéPiorier في رسالة طريفة بتاريخ ١٩ من أبريل سنة ١٩٤٧ إلى مركز دراسات المنطق الرمزي، في L'Institutd'Histoire des Sciences إن لغة الكلام تتجنب أنواعًا من اللبس تقع فيها إشارات المنطق الرمزي.

١١– الفصل ١٨ من The Principles of Logic تأليف Aikins ولاحظ أيضًا اكثاره من اعتراضاته ab Analogia "وعندئذٍ لا مفر لك من القول ..." وهي صورة معقولة من برهان الخلف.

١٢– انظر Traité des preuves تأليف Bonnier et Lernaude.

١٣– انظر الدراسات العميقة والمتينة التي جمعها Georges Davy تحت عنوان Le droit, l'idéalisme et l'expérience

١٤- في المنطق مثلًا كتاب: L'introduction aux études historiques تأليف Langlois et Seignobos، وكتاب L'idéalScientifique des mathématiciens تأليف Pierre Boutroux وغيرهما – وفي الاستاطيقا كتاب La Grace تأليف R. Bayer أو L'Esthétique du Payage. تأليف والغريب أن المؤلفات التي على هذا النمط في الأخلاق مثل La Famille تأليف P. Janet أو كتب الواجبات الطبية، أندر من السابقة كثيرًا. ويمكن التحقق من هذا بمراجعة مصادر الفصول من ١١ – ١٤ من كتاب AndréBridoux البارع Morale.

١٥- مشكلة المنهج التي ترتبط بذلك مباشرةً، أقتضت بالتالي متجهات مماثلة فيما بينها، ولكنها زيفت طويلًا بتمثل قسري مع علوم سبقتها إلى التبلر، فهل ينبغي تناولها قبليًا، مثل الرياضيات، أم بعديا مثل علوم الطبيعة؟! من البدهي تبعًا لما سبقت لنا رؤيته آنفًا أن ذلك تجديد للسفسطة التي أشار إليها أرسطو: "هل البحر جزء من الأرض أم من السماء؟" ومع هذا، ففي هذه الصورة – التي طبقت في الأصل على المنطق – طالما عرضت المفارقة بين الأخلاق الأسبنوزية أو الكنطية والأخلاق النقعية أو التطورية، وهكذا أيضًا يفهم كثير من الأساتذة التقابل بين استاطيقا نظرية أو عقلية، واستاطيقا تجريبية.

١٦- القسم الأول من كتاب The Data of Ethics.

١٧- الفصل السابع من كتاب: " Erkenninis und irrtum " تحت عنوان "الصواب والخطأ". وانظر أيضًا الفصل الثالث والعشرين، ولاسيما

نهايته حيث يقدم ظهور العلم على أنه "العامل البيولوجي الأهم بالنسبة للحضارة " وبهذا العامل سيتحقق نظام خلقي في العالم يستغني عن البحث عن مثل أعلى "في ارتفاعات أو أعماق غامضة".

١٨- الفصل السابع أيضًا من المصدر السابق. وكذلك الفصل ٢٣ منه ولاسيما نهايته أيضًا.

١٩- يجب التفريق بين البرجماتيه البدائية لدى بيرس Pierce ولدى وليم جيمس W. James- الذي كانت للبرجماتية عنده عدة صور مختلفة – وبين برجماتيه خلفائهما – انظر عدد فبراير سنة ١٩٠٦ من Rev. Philosophique وكذلك عدد يناير سنة ١٩٠٨، ويناير سنة ١٩١١،... إلخ.

٢٠- تذبيلات لكتاب Prinnipes de psychologie، مجمعة في نهاية المجلد الثاني تحت عنوان نتائج "Corollaires".

٢١- نجد الملخص في Philosophy in France، وفي عدد مايو سنة ١٩٠٦ من دورية The Philosophical Review، التي تصدرها جامعه La Cornell N.Y. Jugements de بإيجاز أكثر في كتاب psychologie des Valeur، ص ٢١، وكان Cuyan قد سبق إلى رسم مخطط لهذه النظرة في كتابه L'irreligion de l'avenir، وكذلك Fouillée في مقدمة ذلك الكتاب يلاحظ أن هذه النظرة تنطبق بالتوازي على الرابطة العقلية أو الفكرية فيما بين البشر، وعلى الأخلاق، والاستاطيقا" (ص ٧١١ و ٧١١١).

٢٢- Istitutes, III, 13.

٢٣- Laffitte, AnnéeSociologique XI, 784.

٢٤- The Origins of Art, 1900.

٢٥- عدد يولية سنة ١٩١٤ من Revue philosophique.

25 – P. ex. Conant, The number concept, N.Y., 1896, Durkheim,Représentationsindivuelles et representations collectives, Revue de met. Et de morale, 1898 ;sociologie religieuse et théorie de la connaissance, ibid., 1909; Jerusalem Sosiologie des erkennens, Die Zukunft, 1909; Lévy - Bruhl, Les fonctionsmentales dans les sociétésinférieures, 1910.

٢٧- يمكن أيضًا تبين هذه الصلة في العلاقات بالسيكولوجيا: فهذه العلاقات ليست هي بذاتها العلاقات التي مع علم الحياة الفردية وعلم الحياة الجمعية. ولكن "المذهب النفسي" الذي حاربه هوسرل بكل قوة في المنطق يبدو جليًا بالمثل في الأخلاق وفي الاستاطيقا. وفي الحالات الثلاث هناك استبدال لدراسة الواقعة التي تبدو الموضوع الوحيد الممكن للعلم، بحيث تحل محلها دراسة علاقات المعايير فيما بينها. وقد الححنا بافراط على هذا التمييز بحيث لا جدوى من العدوة إليه.

٢٨- Connaissance de Dieu et de soi-meme, Iv,5 **وانظر أيضًا فيما سبق من كتابنا هذا الفقرة ٢ .**

٢٩- Thierry, De l'esprit et de la critique littéraires chez les peoples anciens et modernes **وقد ذكره واقره** Topffer **فيما يتعلق بفكرة أن "الجميل بالإطلاق هو الله"**, Réflexions et menus propos, livre VII, Ch. X

٣٠- Taine, Les philosophes français du XIXème siècle , Ch. XIV, p. 360

٣١- الموضة والعرف (العرف من حيث هو مستقل عن الأخلاق بمعنى الكلمة تستوجب أحكام قيمة وأحكام الزام سارية في موطن وبيئة معينين، وبعضها فقط يمكن أن يتحل بصورة غير مباشرة في قيم منطقية واستاطيقية وخلقية. ولئن لم تصبح علمًا فبسبب تنوعها وحركيتها.

٣٢- Introduction à la philosophie, 381 - 383

٣٣- "وعندما تذكر "يوفي" بدا له أنه يحبها كل الحب، يحبها كلها كما لم يحبها من قبل؛ لأن روحيهما كانا مملوءتين بنفس الحب" – موت كورنثه بقلم **André Lichtenberger**

٣٤- إنجيل يوحنا ١٧ : ٢٠ – ٢٦.

٣٥- القسم الرابع من كتاب **La Création des valeurs**، وعنوان القسم **Valeurs et vérités** حاشية ص ٢٩١ وما بعدها.

٣٦- بين هذا بوضوح تام **Dominique Parodi** في كتابه **La conduit humaine et les valeursidéales** ص ٤٤ – ٤٥ ويظل دائمًا من معنى فكرة الحقيقة –كما هي مقبولة– إن هذا التماثل أفضل من ضده، وقد رأينا أن هذا المعيار له أيضا منحرفون عليه وخصوم (الفقرة ٥٣).

٣٧- Discours de Métaphysique, XXv.

٣٨- ص ١٣٣ – ١٣٤ ، وكذلك ١٢٥ – ١٢٦ و ١٣٠ و ١٣١ : "المنطق إنما هو ضرب من أخلاق الذكاء".

الخاتمة

انظر جلسة ٣ مارس سنة ١٩٣٣ في

Bulletin de la Société Française de Philosophie
(Arnold Reymond).

الفهرس